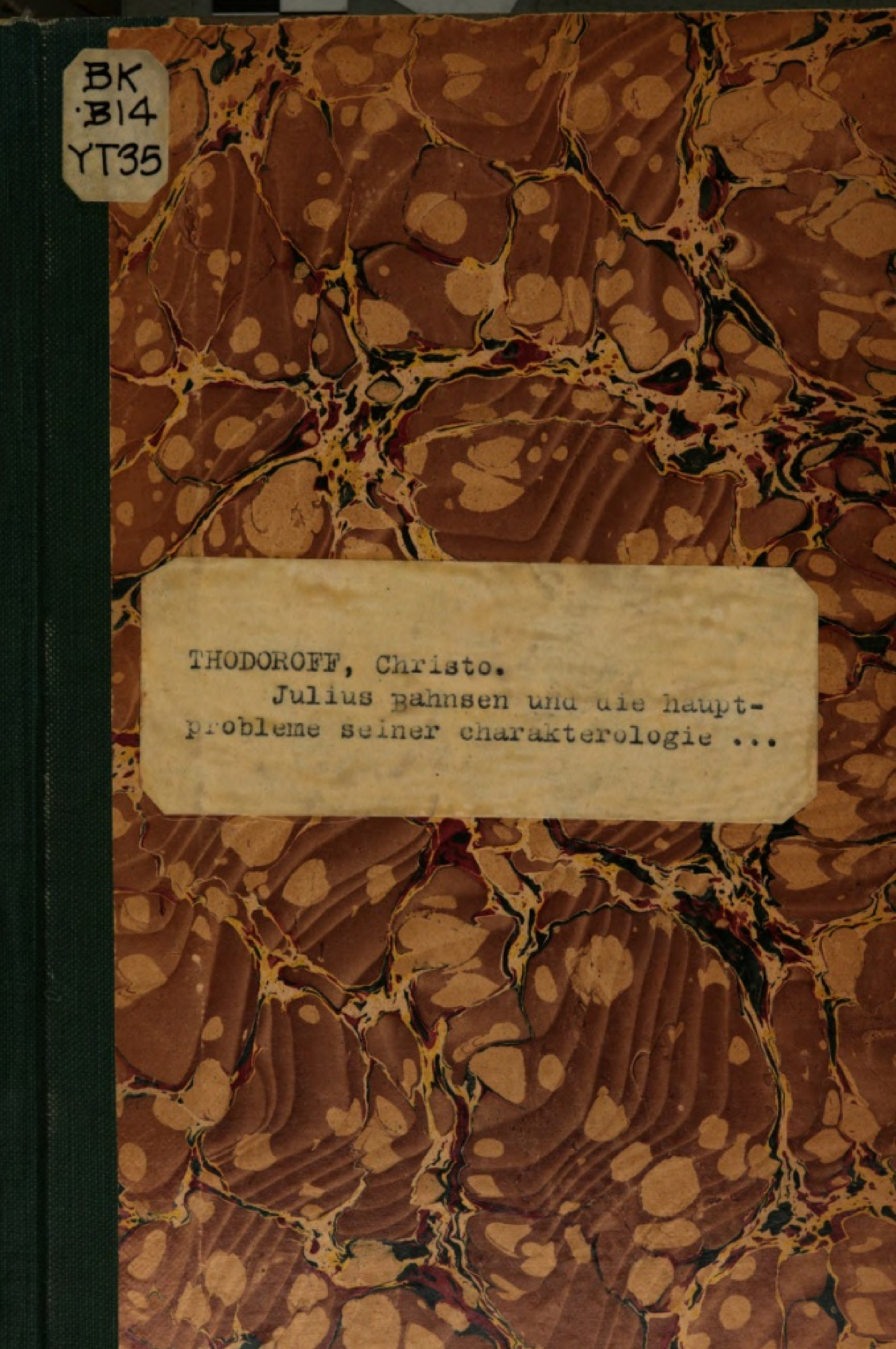


BK
·B14
YT35
THODOROFF, Christo.
Julius Bahnsen und die haupt-
probleme seiner charakterologie ...

Julius Bahnsen

und die

Hauptprobleme seiner Charakterologie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Christo Thodoroff

aus Elena (Bulgarien).

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Mai 1910.

Erlangen.

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1910.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.

Referent: Herr Professor Dr. Falckenberg.
Dekan: Herr Geheimrat Professor Dr. Luchs.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Allgemeines.

1. Bahnsen als Denker.

2. Bahnsens Persönlichkeit.

3. Bahnsens Werke. — Die Beiträge zur Charakterologie.

II.

I. Das Erkennen des Charakters.

II. Der Ursprung der Individualität.

1. Monismus und Individualismus.

2. Der naturalistische Individualismus.

3. Der supranaturalische Individualismus.

Ethische Betrachtungen.

4. Das Entstehen der Individualität und die Erblichkeit.

III. Das Modifikabilitätsproblem.

1. Schopenhauers Auffassung.

I.

Allgemeines.

1. Bahnsen als Denker.

Julius Bahnsen (geboren den 30. März 1830 zu Tondern in Schleswig, gestorben den 7. Dezember 1881 zu Lauenburg in Pommern, als Lehrer an der dortigen höheren Bürgerschule) ist als philosophischer Denker der bedeutendste und originellste der Schopenhauerschen Schule und als Persönlichkeit eine Erscheinung von überaus eigenartiger menschlicher Größe und Tiefe.

Als Denker besitzt Bahnsen in ganz erstaunlichem Maße die beiden gegensätzlichen Grundvermögen des Erkennens: das Anschauen und das begriffliche Denken. Er vereinigt in sich eine tiefgehende, genialische, gemüt- und phantasievolle Intuition mit einem ungewöhnlich starken diskursiven Denken, das ihm gestattet, die abstraktesten Gedankengänge ohne Schwierigkeit zu verfolgen, die entlegensten Gebiete im Reiche der Abstraktionen zu durchwandern und sich darin furchtlos auf neue noch von Niemand betretene Wege zu wagen. Mit einer solchen geistigen Begabung wäre Bahnsen imstande gewesen Hervorragendes in der Philosophie zu leisten, wenn ihm nur nicht Objektivität des Urteils und Klarheit und Nüchternheit des Verstandes[1]) so gänzlich abgingen; die Ob-

[1]) Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, vgl. S. 11.

jektivität des Urteils, um bei der Konzentration der Arbeit alles Persönliche: individuelle Stimmungen und Willensregungen, zunächst sozusagen unter dem kalten Strahl der Sachlichkeit in Erstarrung zu bringen und dann erst, nachdem jede Gefühlsbewegung aufgehört hat, sein subjektives Erleben wieder aufzunehmen und in einem objektiv berechtigten Maße für seine Spekulationen zu benützen; die Klarheit und Nüchternheit des Verstandes, um einerseits die Phantasie zu zügeln und das begriffliche Denken zu veranlassen, was jene hervorbringt, in eine Jedermann zugängliche verstandesgemäße Form zu kleiden, und andererseits einer jeder unternommenen logischen Arbeit „Ziel und Wege zu weisen“ [1]).

Bahnsen besitzt nicht die Selbstverleugnung des Gelehrten. Er selbst sagt: „was nicht irgendwie mit Angelegenheiten des Herzens, will sagen mit ethischen Verhältnissen sich in Beziehung setzen läßt, hat für mich und mein Forschen kein Interesse. In diesem Sinne bin ich schlechthin objektiver Studien gar nicht fähig: zu nichts tauge ich weniger als zum wissenschaftlichen Sammler; — das bloße Zusammen-«Lesen» historischen oder sonstigen empirischen Materials ist mir im doppelten Sinne des Wortes nur langweilig; was ich nicht sofort so oder so verwerten, d. h. in die Gesamtheit meiner Weltanschauung einreihen kann, existiert für mich nicht“ [2]). Gründlichkeit und Gediegenheit, zwei Eigenschaften, welche die Männer der exakten Methode auszeichnen, fehlen Bahnsen

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, vgl. S. 11.

[2]) Wie ich wurde was ich ward von Julius Bahnsen, herausgegeben von Rudolph Louis, 1905, S. 105.

völlig, weil er beim Forschen seine praktischen Interessen niemals vergißt und sich stets überhastet, um nur so rasch wie möglich zu für seine metaphysisch-ethischen Spekulationen verwendbaren letzten Resultaten zu gelangen.

Bahnsen besitzt aber auch nicht die innere Stille, die dem intuitiven Philosophen gestattet, sich ungestört in die ruhige und vollkommen objektive Betrachtung der Welt zu versenken. Jenes über alle Qual des Begehrens erhabene Schauen, bei dem das geistige Auge des Subjekts wie ein klarer Alpensee die Dinge hell und rein wiederspiegelt, ist ihm nicht vergönnt. Vielmehr sind seine Anschauungen immer in hohem Grade subjektiv gefärbt. Seine intellektuelle Verfassung ist nämlich eine derartige, daß keine Linie von Außen ungebrochen in sein Inneres Eingang findet, alles Erschaute durch sein persönliches Empfinden ein sehr starkes individuelles Kolorit empfängt. Und in der Tat ganz „anders als sonst in Menschenköpfen, malt sich in diesem Kopf die Welt“ [1]), aber die hiermit bezeichnete auf das Subjektive sich im Erleben gründende Originalität der Anschauung kann mehr einem Dichter als einem Denker als Vorzug angerechnet werden.

Es bestätigt sich so in Bahnsens Denken, wie dieser, über sich selbst reflektierend, einmal sagt, in recht unliebsamer Weise die Schopenhauersche „Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein“. Er gesteht: „ich habe der Urquelle alles Daseins in meinem Denken, wenn nicht überhaupt zu viel, so doch wohl

---

[1]) Eduard v. Hartmann, Philosophische Fragen der Gegenwart, S. VII (Leipzig, Hermann Haake).

zu viel direkten Einfluß gestattet, um trotz aller inneren Selbstdouchierung, jederzeit" mir den unerläßlichen Grad von Objektivität gesichert zu haben[1]).

Zu diesem Mangel an Objektivität des Denkens kommt nun noch der Mangel an Klarheit und Nüchternheit hinzu. Beim unmittelbaren Erkennen durch das Anschauen macht sich dieser letztere darin bemerkbar, daß sich das intuitiv Erfaßte niemals in klaren Begriffen absetzt, sondern überall in einer, ihm von der Phantasie verliehenen bildlichen Hülle oder in der sinnlichen Konkretheit des frisch Wahrgenommenen und Erlebten eingewickelt bleibt. Der Verstand fühlt bei Bahnsen nicht das Bedürfnis die Anschauung mit dem Begriff allseitig zu durchdringen und zu durchleuchten, um darin die Einzelheit zu überwinden, d. h. die Anschauung von allem ihr zufällig Anhängenden zu befreien und um so stärker das Wesentliche und Allgemeine in ihr herauszuheben. Deshalb bleibt auch Bahnsens Intuition, obwohl zwar tief, sinnreich und erfahrungsgesättigt, dunkel und vieldeutig. Ihr fehlt vor allem das feste Zusammengruppieren der einzelnen Teile der in sie aufgenommenen Welt um einen zentralen Punkt, wodurch erst das Ganze Einheit, Übersichtlichkeit und Bedeutung erhält. So kommt das Erschaute niemals zur vollen Geltung und der Leser sucht vergebens aus dem nach allen Seiten blitzenden Aperçu ein in sich beharrendes Gesamtbild herauszugewinnen. — Bahnsen selbst macht uns an einer Stelle über seine Arbeitsweise folgendes interessante Bekenntnis: „so sehr ließ ich den Augenblick in die Rechte der inspirierenden Muse eintreten, daß mir im nächsten

---

[1]) J. Bahnsen, Wie ich wurde, was ich ward, S. 112.

Augenblick das Inspirierte schon selber nicht mehr voll verständlich war"[1]). Und hinterdrein konnte er noch besser des Mangels an Klarheit in seinen dichterisch-philosophischen Produktionen inne werden, wenn er „nach längerer Zeit Selbstgeschriebenes wieder zur Hand nahm und große Mühe hatte, die photographisch aufgegriffenen Einzelzüge in ein verständliches Gesamtbild zusammenzufassen"[2]). Bahnsen sah dann selbst ein, daß die Mitteilbarkeit in seinen Werken unter einer zu sehr sich der augenblicklichen, glücklichen, intuitiven Eingebung vertrauenden Arbeitsweise schwer gelitten hat. Wir selbst müssen daraus aber noch ersehen, daß der Mangel an Klarheit in Bahnsens Anschauen nicht bloß dem Schriftsteller in ihm zur Last fällt und etwas Äußerliches, für den Denker selbst nichts Charakteristisches bedeutet, sondern daß er tief in der Beschaffenheit des rezeptiven und produktiven Vermögens des Philosophen begründet liegt. Das Vieldeutige, Ungeordnete in seiner Intuition ist nicht Produkt stilistischer Unebenheiten, sondern es entspringt aus einem Überhasten des Gedankens, welches selbst aus der organischen Unfähigkeit des dichtenden und spekulierenden Geistes entsteht, den Keim der ersten Konzeption solange in sich zu tragen, bis dieser zur Reife und innerer Gliederung gekommen. Weil sich Bahnsen dieser seiner Unfähigkeit bewußt war, hat er sich bemüht, seine Anschauung, bevor sie innere Klärung und Vollendung und damit auch endgültige, dauernde, objektive Gestalt angenommen, noch in der trüben, chaotischen Gärung der Inspiration zu fixieren.

---

[1]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 112.

[2]) Ebenda.

Die eben geschilderte Arbeitsweise bietet allerdings auch einen Vorteil, insofern sie das frisch aus der Lebens Tiefen Herausgeschaute in der unmittelbaren Lebendigkeit des noch vollends Gegenwärtigen wiederzugeben versucht. Und in der Tat bei der Lektüre der Bahnsenschen Schriften steigt manches Bild mit phosphorisch blendender Kraft vor unserem geistigen Blick empor und manche Gemütsbewegung bemächtigt sich unser mit elementarer, unmittelbar ansteckender Macht. — Dann aber müssen wir auch noch zugeben, daß die Unklarheit der Bahnsenschen Anschauung sehr oft nur eine Folge ihrer abgrundartigen Tiefe ist. Bahnsen versenkt sich „mit Vorliebe gerade in die dunkelsten Tiefen“ [1]) der Weltgeheimnisse und steigt am liebsten „in die tiefsten Schachte des Gemütslebens“ hinab, um „dort den unentwirrbaren Verschlingungen der Gefühlswurzeln nachzuspüren“ [2]). Wenn nun so der unerschrockene Bergmann mit der Kraft gewaltiger Intuition den Leser in die unergründlichsten Tiefen des menschlichen Herzens hinabführt, um für ihn dort die dunkelsten und verborgensten inneren Vorgänge zu erspähen, ist es zu verwundern, daß dort für den Führer, wie für den Geführten manches Gesehene keine deutliche, feste Gestalt annehmen will? Der Bergmann besitzt zwar den scharfen, beobachtenden Blick, der auch die feinsten Nüanzen an den Dingen zu unterscheiden imstande ist, aber er hat nicht in gleichem Maße den klarheitsdurstenden Verstand, der die Anschauung be-

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 11.

[2]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 113.

grifflich beleuchtet, gliedert und ordnet. — In dieser Hinsicht ist es interessant, Bahnsens Intuition mit derjenigen Schopenhauers zu vergleichen: Bahnsen sucht überall tiefer als Schoppenhauer zu greifen; wo der Meister Halt macht und bescheiden zugesteht, daß er selber nicht weiter zu sehen vermag, dort strengt der Schüler noch sein geistiges Auge an, um das Unergründlichste zu ergründen. Auf allen Wegen will Bahnsen weiter als sein Meister, ja eigentlich bis zum Ende gehen. Schopenhauer ist trotz aller Wucht seines mystischen Eindringens in die Welt der Urgestalten doch besonnen genug, wo es not tut, die Tiefe des intuitiven Forschens dem Bedürfnis des gesunden Verstandes nach Klarheit zu opfern, ein Bedürfnis, das Bahnsen gar nicht zu kennen scheint.

Fast noch stärker als im anschaulichen Denken zeigt sich der Mangel an Nüchternheit und Klarheit bei Bahnsen im begrifflichen Denken. Dieser kann näher als Mangel an logischer Gradlinigkeit des Denkens[1]) bezeichnet werden und kommt überall dort zum Vorschein, wo der Denker den logischen Faden zu ziehen sucht, um gesonderte, die Wirklichkeit von verschiedenen Seiten auffassende Einfälle untereinander begrifflich zu verknüpfen; — wo er also diese letzteren in gewisse Abstufung zueinander zu bringen oder, wenn sie gegensätzliche, sich gegenseitig ausschließende Behauptungen enthalten, unter ihnen eine Vermittlung durchzuführen versucht, die, den einzelnen Gedankeninhalten den absolutistischen Charakter abnehmend, ihm die Möglichkeit lassen, sie zu

[1]) Vgl. Ed. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 12.

einem einheitlichen, widerspruchslosen systematischen Ganzen zu verbinden. — Diese Unfähigkeit, einen logischen Faden zwischen den einzelnen Gedanken zu ziehen, ist bei Bahnsen so groß, daß er eigentlich niemals über ein verstreutes Andeuten seiner Ansichten hinaus zu einem Zusammenfassen, Entwickeln und näheren Begründen derselben kommen kann. In ihrer Darlegung folgt er dem natürlichen Fortgang der Ideenassoziation[1]), nicht der Bündigkeit logischer Deduktionen, so daß alles in seinen Schriften „chaotisch und willkürlich durcheinander" wogt und man „nirgends die Empfindung des Lückenhaften und Fragmentarischen los wird": „verzichtet er doch schließlich selbst mit einer gewissen Genugtuung «ein für alle Mal» auf plastisch abrundende Ausfeilungen seiner Werke und tut sich etwas auf sein unlogisches Durcheinander zugute; indes man merkt es nur allzusehr, daß er überhaupt nicht imstande ist, sich anders auszudrücken und daß seine geflissentlich zur Schau getragene Verachtung jener «Gesunden», die alles an dem Maßstabe der Logik zu messen pflegen, nur aus einem Mangel seiner eigenen Natur entspringt" [2]).

Bahnsen vermag nicht ein philosophisches Problem zu isolieren und für sich zu behandeln, eine einmal eingeschlagene Gedankenbahn sicher und konsequent bis zum Ende zu verfolgen. Seinem Denken fehlt jene geistige Disziplinierung, die dem Philosophen gestattet „gradlinig und unentwegt auf ein ins Auge gefaßtes Ziel loszugehen", so daß es verurteilt ist, stets

---

[1]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 108.

[2]) Arthur Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant (Berlin, 1893), Bd. II, S. 401.

„wie trunken nach rechts und links" zu taumeln, um „zuletzt wohl auf halbem Wege stecken" zu bleiben[1]). Eine durchaus treffende Charakteristik dieses Mangels an Gradlinigkeit in seiner Denk- und Schreibart gibt uns Bahnsen selbst: „Es mag sich nämlich ein Leser, der mich bis hierher geleitet hat, (sagt er an einer Stelle der Charakterologie[2]), auf das von seinem Werke schon Vollendete zurückschauend) gesagt sein lassen, daß nicht weniger als ihm dem Schreibenden selbst in diesem Abschnitt oft zu Mute gewesen ist, als müßten wir uns auf einem sumpfigen Terrain bewegen, wo jeder Schritt vorwärts die Gefahr mit sich führt, tiefer ins bodenlose zu geraten. Da entsteht von selber eine Zickzackbewegung, die in ziellosen Kreuz- und Quergängen eigene wie fremde Kraft vergebens abzumartern scheint und mit der Gradlinigkeit des Fortschreitens scheint jede feste Disposition aus der Erwägung zu verschwinden — so sehr, daß selbst die Überschriften dieses letzten Kapitel zum Teil hinter Unbestimmtheiten sich flüchten mußten". — Bahnsens Unfähigkeit in seinem Philosophieren den streng begrifflichen Faden festzuhalten, verhindert die Präzisierung bestimmter Resultate und verurteilt seine Schriften äußerlich wie innerlich unvollendet zu bleiben: äußerlich sind sie ein Konglomerat von zahllosen, nicht organisch zusammengeschmolzenen Bruchstücken, und innerlich strotzen sie von unverantwortlichen, sich selbst gegenseitig aufhebenden Einfällen; will man

[1]) Ed. v. Hartmann: Neukantianismus etc., S. 11.

[2]) Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen (Leipzig, bei Brockhaus), 2 Bde., I. Bd., S. 271—272.

diese durch überspringende Divination entstandenen Einfälle als wirkliche Lehrsätze fassen und festhalten, so zergehen sie spurlos.

Wo Bahnsens Einfälle einen großen anschaulichen Inhalt haben, dort macht allerdings die sinnliche Klarheit der Anschaulichkeit das gradlinige Fortschreiten bis zu einem gewissen Grade noch möglich. Wo sich Bahnsen aber, die sinnlich-wegweisenden Verhältnisse des Gegebenen zurücklassend, in das offene Meer der Abstraktionen hineinwagt, wo er die Anschauung durch den verdünnenden und auflösenden Mechanismus seines Denkens hindurchtreibt, und sie ihre beleuchtende Kraft verlieren läßt, dort nimmt das zwecklose Herumirren kein Ende: der Gedankenzickzack verstrickt das Denken in unlösbare Widersprüche, so daß es zuletzt ermattet und entmutigt das Ziel seiner Wanderung aufgeben muß. Zwar besteigt Bahnsen wie ein unermüdlicher Kletterer auch die höchsten Gipfel im Reiche der Abstraktionen — abseitsliegende Felsen und Klippen, von wo er unerwartete, überraschende Beziehungen zwischen den Dingen entdeckt —, aber die erkletterten Höhen wirklich zu erobern: Wege und Pfaden von hier nach allen Seiten zu bahnen, um das Eroberte mit der übrigen Welt in Beziehung zu bringen, vermag er nicht. Seine abstrakten Gedankengänge führen also nicht zur Einheit, zu einer die Widersprüche endgültig überwindenden Synthese.

Das Gefühl, daß das Fragmentarische und logisch Widerwärtige aus seinem Philosophieren nicht zu beseitigen ist, hat nun Bahnsen auf den Holzweg der Realdialektik getrieben: sich bewußt werdend, daß er nicht fähig ist, den Widerspruch aus seinem Wissen zu entfernen, sträubt er sich, den Grund dazu

in einem subjektiven Mangel seiner geistigen Natur zu suchen, sondern macht, diesen Widerspruch ins Wesen der Welt selbst hinausprojizierend, die Wirklichkeit für die unlogische Beschaffenheit seines Philosophierens verantwortlich. Die Welt an sich bildet schon ein Konkrement unvereinbaren Zusammens von Ja und Nein, lehrt die Realdialektik. Das Sein selbst in seiner innersten Natur straft die logischen Urgesetze Lügen „und zwar dergestalt, daß der Realdialektik die Wirklichkeit als ein, nach bloßen Denknormen bemessen, Unmögliches und das nach logischen Postulaten für ein unmögliches Ausgegebene als ein faktisch Notwendiges dasteht — oder umgekehrt. Die Realdialektik behauptet das Nichtdasein des logisch Notwendigen“ [1]). Um dieser antilogischen Qualität des Seins beizukommen, muß sich nun das Denken von den logischen Gesetzen emanzipieren, oder wenigstens möglichst in Kontrasten und Antithesen bewegen. So ist bei Bahnsen aus dem Mangel an Methode eine Methode à rebours entstanden: das absichtliche Hervorheben des Widerspruchsvollen und logisch Unvereinbaren ist zum Zweck des Denkens geworden. Unter dem Schrullenhaften und Beengenden dieser Methode haben vor allem die späteren Werke Bahnsens zu leiden gehabt, denn in den früheren bietet die Frische und Energie der Anschauung noch eine gewisse Garantie gegen willkürliche dialektische Begriffsspalterei. — Bahnsen hat sich große Mühe gegeben, das Rationale auf allen Gebieten des Wirklichen zu verdrängen; daß er dabei auch über die positiven Eigenschaften, die

[1]) Julius Bahnsen: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt (Leipzig 1882), 2 Bde., I. Bd., S. 94.

den geborenen Dialektiker und Skeptiker auszeichnen, verfügte, ist nicht zu bezweifeln. Er selbst sagt uns[1]): „Von frühester Jugend an hatte ich eine äußerst sensible Empfänglichkeit für das logisch Anstößige, für alles, was geeignet schien, der anmaßlichen Souverainetät vorgeblicher Denkgesetze ein Schnippchen zu schlagen. Nur solche Rätsel imponierten mir und prägten sich mir ein, welche sich geradezu in Widersprüchen bewegten, und eben darin schienen sie mir das Welträtsel selber symbolisch wiederzugeben. Was am einfachen, glatten, knotenlosen Faden der Kausalität verlief, hatte für mich nichts Fesselndes; es mußte irgendwie was Wunderbares dabei sein. So existiert für mich auch heute noch nicht recht, was die Naturforscher zur Erhärtung schon gemachter Entdeckungen auffinden; aber was anspruchsvollen Theorien ein Bein stellt, ist meiner Aufmerksamkeit gewiß: an den schroffen Steilwänden der Probleme, wo der Empiriker stutzt und stehen bleibt, weil er «nicht weiter kann» — da blüht mein Weizen."

2. Bahnsens Persönlichkeit.

Das Große und Hohe und zugleich Entscheidende in Bahnsens Wesen und Dasein bildet ein tiefwurzelnder und echter heldenhafter Idealismus, der sich an dem mittleren Menschenlos nicht genügen lassen will, an sich selber und an die Welt Ansprüche hochgespannter, fast unerfüllbarer Art stellt, auf alles Bequeme und Glattvorsichgehende im Leben verzichtet und das natürliche, selbstische, das Anstrengen nicht liebende Ich verleugnet, um die dem Menschen zu

[1]) Wie ich wurde was ich ward, S. 109.

Gebote stehenden geistigen Kräfte ausschließlich nach den großen, überindividuellen Dingen, nach dem Idealen und Vollkommenen zu richten. „Alles Herabmildern“ seiner Ansprüche, „alles Hervorkehren versöhnlicherer Gesinnung“ der Welt und ihrer Forderungen gegenüber „erschien“ diesem hochfliegenden Idealisten „als Verrat an der Sache“ [1]) seiner Götter, als tiefentwürdigende Feigheit. Denn „wo feige Seelen alles in abschwächenden Kompromissen auszugleichen suchen“, da wird, wie überall, der Held „den Mut haben, selbst dem Fürsten dieser Welt gegenüber seinen Mann zu stehen“ [2]). — Was hat der Held zu fürchten, wenn er nur seinen Göttern treu bleibt? Vor dem drohenden Unheil wird er nicht erbeben . . .

„Der Held steht männlich an dem Steuer;
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen;
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen:
Herrschend blickt er auf die grimme Tiefe
Und vertrauet, landend oder scheiternd,
Seinen Göttern [3]).“

Aus diesem trotzigen Festhalten an seinen Idealen werden sich nun für Bahnsen Konflikte mannigfacher Art mit der Wirklichkeit ergeben. Aber was tut das? Ist es nicht der Kampf erst, der dem Leben Wert verleiht? Und vor allem der heilige Krieg für die Sache einer Idee? Der Schüler Schillers, „der Himmelserbe von unveräußerlichen Ansprüchen“, wird

---

[1]) Johannes Volkelt: Arthur Schopenhauer (Frommanns Klassiker der Philosophie) S. 32.

[2]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 173.

[3]) Dr. Julius Bahnsen: Mosaiken und Silhouetten (Leipzig 1877) S. 1.

dem Schlachtruf folgen: Vivere est militare[1]); er wird nicht vor den Gefahren des Kampfes zurückschrecken, denn „wer den Glauben an seine Idee verloren", nur der wird „sich keiner Gefahr mehr" aussetzen wollen und nur darauf sinnen, „wie er das eigene liebe Ich unversehrt" „aus des Lebens großen und kleinen Kollisionen, d. h. Zusammenstößen" hinausführen kann[2]). Und Bahnsen hat niemals den Glauben an die höheren Mächte verloren — insofern unter „Glauben" das subjektive Geltenlassen idealer Kräfte zu verstehen ist —.

Bahnsen selbst wußte, daß er nicht zu den praktischen, „gesunden" Naturen gehört, die so „fein" klug den Konflikten und Gefahren im Leben aus dem Wege zu gehen wissen, zu „den Kindern der Welt", die so artig nüchtern aufs „Unerreichbare" verzichten. Er war sich bewußt, daß zwischen seiner Wesensart und derjenigen jener „Molluskennaturen", die, weil ihnen „das Knochengerüst unverbrüchlicher Standhaftigkeit eines wirklichen Charakters fehlt", sich so hübsch an alle Lebenslagen anpassen[3]), eine Kluft bestand; er empfand deutlich, daß er Zug um Zug das Gegenbild des ideallosen Philisters darstelle, und ein aus der tiefsten Tiefe seines idealistischen Willenskernes hervorbrechender Groll bemächtigte sich seiner, wo er von gedrücktem Wesen und „von der schleichenden Katzenpfote" derer sprach, die zu den praktischen

---

[1]) Vgl. Bahnsens Schrift: Schiller. Eine Gedächtnisrede (Anclam 1859) und Wie ich wurde, was ich ward, S. 175, 176.

[2]) Mosaiken und Silhouetten S. 2.

[3]) Dr. Julius Bahnsen: Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen (Lauenburg i./P. Verlag von Ferley, 1877), S 65.

Situationen keinen idealen Maßstab mitbringen. Diese leben „in der Sphäre der exklusiv praktischen Banausie“, wo es keine ethischen Konflikte und kein tragisches Heldentum mehr gibt, weil „das Reich der Ideen ‚rein aus‘ ist“; die Natur selbst hat diesen „rein praktischen“ Menschen, für jeden, der Augen hat zu sehen, „den Stempel des Lumpentums mitgegeben“[1]).

Es ist nun an sich klar, daß für eine mit solchem heldenhaft-idealistischen Streben erfüllte Persönlichkeit die Beschäftigung mit der Philosophie nicht ausschließlich Sache des Kopfes sein wird: das Forschen und Erkennen wird die echte Begeisterung für die hehre Göttin Wahrheit begleiten. Und in der Tat darin ein wahrer Schüler Schopenhauers faßt auch Bahnsen ‚als die unerläßliche Bedingung zu dem Wagestücke, vor die uralte Sphinx mit einem abermaligen Versuche zur Lösung ihres ewigen Rätsels hinzutreten“, „die uneigennützigste Aufrichtigkeit des Strebens“[2]), den tiefen Ernst der Gesinnung auf. „Bahnsen war durchaus, wie Rudolph Louis so treffend sagt[3]), Pektoralphilosoph. Letzten Endes war ihm all sein Denken und Schreiben nichts als eine Bestätigung seines moralischen Charakters. Daher das hohe sittliche Pathos, das alle seine Schriften durchweht, daher aber auch der Ingrimm, wenn er bei einem andern Diener der Wahrheit nur die leiseste Spur von Frivolität oder moralischer Laxheit begegnete“. In Bahnsens Persönlichkeit erscheint demnach „Kopf

---

[1]) Mosaiken und Silhouetten, S. 3.

[2]) Johannes Volkelt: Arthur Schopenhauer (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 10, 1900), S. 32.

[3]) Wie ich wurde, was ich ward, Einleitung von R. Louis, S. XLVII.

und Herz, intellektuelles und ethisches Sein" so unmittelbar miteinander verknüpft, daß es für ihn „moralische Adiaphora überhaupt nicht geben" konnte. Zur Illustrierung dieser Seite von Bahnsens Wesen möge nun seine strenge Beurteilung des bekannten „Doppelspiels" Hartmanns dienen, bei welchem dieser Philosoph in einer ersten Auflage seines Werkes: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie" (1872) sein eigenes System unter der Maske der Anonymität kritisierte, um dann in einer zweiten unter dem eigenen Namen publizierten Auflage das Ganze als ein Scheinmanöver zu entpuppen. Bahnsen sah darin „eine solche Frivolität, daß es ihm den Ernst des Philosophen Hartmann überhaupt und unwiderruflich diskreditierte. Wer, so empfand er, auf dem Kampfplatze der Wahrheit derart diejenigen nasführen kann, die ehrliche Belehrung von ihm erwarten, der kann und darf nicht ernst genommen werden." Von nun an „war ihm Hartmann ein Sophist, ein Charlatan, einer, der auf Ruhm und Ehre ausgeht, nicht aber Anspruch auf den Ehrentitel eines aufrichtigen Wahrheitsforschers hat" [1]).

Der Idealist Bahnsen aber wollte nicht nur „den Ehrentitel eines aufrichtigen Wahrheitsforschers" verdienen, womit sich sogar sein Meister Schopenhauer begnügt hat, sondern er wollte auch „Bekenner", „streitbarer Held und duldender Märtyrer" für seinen Glauben werden. In diesem Sinne hat Johannes Volkelt in seinen „Vorträgen zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" (S. 214) Bahnsen als ein typisches Beispiel für das angeführt, was er dort Philo-

---

[1]) Ebenda S. 2 und 73.

sophie als „Gesinnungsglaube“ charakterisiert. Und Bahnsens Herausgeber und Biograph Rudolph Louis bemerkt, daß damit „der eigentliche Kernpunkt einer gerechten Würdigung Bahnsens getroffen“ ist. Damit hat der Leipziger Philosoph, sagt R. Louis [1]), „mehr kongeniales Verstehen für den innersten Kern der geistigen Persönlichkeit Bahnsens als irgend ein anderer“ gezeigt, denn, daß Bahnsen „seine Philosophie mehr und etwas höheres war als eine bloß und rein theoretische ‚Meinung‘, daß sie ihm vielmehr emporquoll aus den tiefsten Gründen seines allgemein menschlichen Wollens und Strebens und mitbestimmt war von dem ganzen hochfliegenden Pathos seiner sittlichen Persönlichkeit, das machte sie ihm zu einer wahrhaften Religion, einer Religion, die man wohl trost- und hoffnungslos nennen kann, die aber nach dem: ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen‘ bemessen, den Vergleich mit mancher anderen sehr wohl auszuhalten vermag. Sein philosophischer ‚Glaube‘ war ihm nicht nur *δόζα,* sondern auch *πίστις* (im paulinischen Sinne).“

Nach dem Gesagten ist es klar, dass man Bahnsen und seinem philosophischen Glauben bitteres Unrecht tut, wenn man mit dem Hinweis auf die wissenschaftliche Unzulänglichkeit dieses letzteren die Aufgabe des kritischen Beurteilers abschließt. Denn, abgesehen davon, daß man hiermit den psychologischen Wert einer Leistung übersieht, in der sich das eigenartige Verhalten einer ganz besonders interessanten menschlichen Persönlichkeit zur Welt kundgibt, verkennt man auch die Größe des Menschen Bahnsen:

---

1) Wie ich wurde, was ich ward. Einleitung LVII u. LVIII.

seine hochgesinnte Natur, für welche die Philosophie eine Religion ist, für die gelebt und gekämpft werden soll.

Nun aber ergibt sich als unvermeidliche Folge des schroffen, unversöhnlichen Idealismus im Leben Bahnsens eine innere Erkrankung der gesamten Persönlichkeit. Eine notwendige Bedingung für das gesunde Gedeihen des Innenlebens besteht nämlich im Gewinnen eines richtigen Verhältnisses zur Welt, — ein fortwährender Austausch mit der Umgebung berichtigt unser Denken und Handeln, lehrt uns, wie wir die inneren Konflikte zu überwinden haben, schärft unseren Blick für das eigene Können auf dem Schauplatze des Lebens. Der lebendige Austausch mit der Welt rettet vor dem ewigen Grübeln, vor schwernehmender Überempfindlichkeit. Indem sich Bahnsen weigert, sein Streben und Fühlen in Einklang mit der Wirklichkeit zu setzen, verurteilt er nun sein ganzes Innenleben zu einseitiger, gefahrvoller Entwickelung, zu tiefschmerzlicher Verkümmerung. Sich der Wirklichkeit verschließend, bereitete er in sich den günstigen Boden für schmerzvolle Aufregungen und dumpfe Niedergedrücktheit, für aufreibende Zerwürfnisse mit sich selber und der Welt, für furchtbare Seelenstürme vor, welche unheimliche Verödungen anrichten. Das Gefühl seiner Unbrauchbarkeit, seiner Untüchtigkeit im Kampfe ums Dasein bemächtigt sich seiner mehr und mehr; er wütet gegen sich selbst in bitterer, selbstverhöhnender Feindschaft. Die Selbstquälerei wird endlich zum Selbstzweck des Lebens proklamiert und das Elend ist unbeschreiblich . . .

Von diesem unheimlichen inneren Zustande liefert ein tiefergreifendes Bild seine anonym erschienene

Schrift: das „Pessimisten-Brevier von einem Geweihten“ [1]). — „Verlorenes Leben! so predigen Schlaf und Schlaflosigkeit des Nachts — Wachen und Nichterreichen bei Tage.“ „Danach kommen Tage, wo unser Fühlen wie versumpft ist — wir liegen verschmachtend an der Wüste leer vorüberschleichender Tage . . .“ „Wer sieht, daß alles nichts hilft, daß er nichts tun kann zur Verwirklichung seiner besten Zwecke, der muß wohl zuletzt die Hände resignierend in den Schoß legen und über sich ergehen lassen, was der Lauf der Dinge ohne oder wider sein Zutun mit sich bringt. — In solcher Stimmung verliert man allmählich den Maßstab für Großes und Kleines, Wichtiges und Unwichtiges. Denn alles kleidet sich dann in die gleiche Farbe eines weggeworfenen Mühens. — Gräßlich grau grinst einen dann die verleidete Welt an.“ „O paupertas, paupertatum, paupertas! Die Jahresernte des Verarmenden: statt Garben die Scherben zusammenlesen, die es im Laufe von zwölf Monden gegeben — in tausendfachem Sinne: an Ehre, Ruhm, Liebe, Freundschaft, Gesundheit, Geld und Gut!“ . . . Das ganze Buch ist eine solche einzige, nichtendenwollende Klage.

Diese Erlebnisse und Stimmungen haben nun Bahnsen dazu getrieben den tragischen Widerspruch zum Gesetz der Welt zu erheben. In der Tat ist „seine ganze Philosophie“ „eine hohnlachende Verherrlichung des Selbstwiderspruchs“. Die Welt ist ihm „ein in seinem Kern ewig selbstentzweiter Wille ohne Versöhnung und Ausgleichung“. Und in dem tragischen Menschen, in dem „in seinem Wollen, in

[1]) Zweite Auflage, Berlin, Theobald Grieben, 1881.

seiner ethischen Substanz versöhnungslos" zerrissenen Menschen kommt die grundwesentliche Selbstentzweiung des Weltwillens zu offenbarer Erscheinung. „Mitten durch die Welt zieht ein Riss; von der Wurzel an ist die Welt tragisch geartet"[1]). So ist Bahnsens Philosophie nur der Ausfluß seiner in sich gebrochenen und geknickten Heldennatur.

„Heldennatur? — Ja! — Heldengestalt — nein." Bahnsen gehört zu denen, welche die sich am Heldenschauspiel labende strenge Göttin der Lebensgestaltung zwar auf die Heldenlaufbahn berief, — „aber sie hatte sich im Tone vergriffen — das Hirn war zu weich geraten oder das Herz". Solche Helden sinken „spurlos hinab in die Gruft des Wahnsinns oder des Sarges — kein Lichtstrahl" strahlt „den Pfad entlang, den sie gewandelt — wie ein Meteor" verschwinden sie und ihr „Kometenschweif" läßt „keinen Schimmer zurück"[2]). Und in der Tat hat Bahnsen, nach einem Leben voll Kummer und Sorgen, tieftragischer Schicksalsverkettungen, bei denen fast immer „das Schicksal das eigene Tun und Lassen sich zum Verbündeten" erworben hatte, nach einem Leben in anhaltender absoluter Erfolglosigkeit aller seiner Bestrebungen, sein eigenes Geschick selbst erkannt und in jenem tief „erschütternden: Vita mea irritus labor, der selbsterwählten Grabschrift" das Schlußfazit seines Lebens zusammengefaßt[4]).

---

[1]) Johannes Volkelt: Ästhetik des Tragischen (München 1897) Becksche Verlagsbuchhandlung, S. 129, 130.

[2]) Mosaiken und Silhouetten, S. 4.

[3]) Wie ich wurde, was ich ward, S. XXI.

[4]) Ebenda, S. LXXV.

3. Bahnsens Werke.

Die Beiträge zur Charakterologie.

Bahnsens Hauptwerke sind: 1. die Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. 2 Bde. (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1867); 2. Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik, 2 Bde. (I. Bd. Leipzig, Theobald Grieben, 1880). — 2. Auflage Leipzig 1882, Griebens Verlag [L. Fernau]). Und die wichtigsten unter seinen kleineren Schriften sind: a) Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv (Stolp und Lauenburg i. P., H. Eschenhagen, 1870), b) Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien (Berlin, Carl Dunkers Verlag, 1872); c) Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwickelungsbilder (Leipzig, Otto Wigand, 1877); d) das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik (Lauenburg i. P., 1877); e) Anonym: Pessimisten-Brevier. Von einem Geweihten. Extraktum Vitae (Berlin, Theobald Grieben, 1879, 2. Auflage, 1881); f) Aphorismen zur Sprachphilosophie. Vom Standpunkt der Willensmetaphysik (Berlin, Theobald Grieben, 1881); g) seine Selbstbiographie: Wie ich wurde, was ich ward u. a. aus dem Nachlaß, herausgegeben von Rudolph Louis, — Verlag von Georg Müller, München und Leipzig 1905.

Bahnsens Philosophieren steht im Anfang ganz und ausschließlich unter Schopenhauerschem Einflusse. Im für ihn epochenmachenden Nacherleben des Schopen-

hauerschen Pessimismus noch ganz und gar befangen und erfüllt von der echten Begeisterung des gläubigen Konfirmanden, der „mit einem soeben empfangenen religiösen Weihesegen gehobenen Herzens vom Altar der ersten Kommunion zurücktritt"[1]) und als Denker noch stark das Bedürfnis fühlend, sich an einen kräftigeren Geist anzulehnen, will Bahnsen zunächst nur als Schopenhauerianer strengster Observanz gelten.

In seinem ersten Werke, „den Beiträgen zur Charakterologie", beansprucht Bahnsen auch nichts anders als das Ansehen Schopenhauerscher Gedanken zu fördern, indem er zeigt, „wie diese auf dem Durchgange durch einen andern, als ihres Urhebers Kopf an Entschiedenheit nicht eingebüßt" haben. „Nur anlehnend und gruppierend, meint er, kaum hin und wieder ergänzend", kann sich hier seine Leistung neben diejenige Schopenhauers stellen[2]) Zwar auch hier gestattet ihm der skeptisch-kritische Zug in seinem Wesen nicht in der Lehre eines Dritten die unbedingte Wahrheit zu sehen, — und überhaupt seine ganze geistige Verfassung war ja eine derartige, daß er schließlich nicht umhin konnte, seine eigenen Gedanken zu denken, aber „die weitgehende Pietät, die er seinem Meister" entgegenbrachte, hinderte ihn noch, sich „von irgendeiner Schopenhauerschen Voraussetzung mit aller Entschiedenheit loszusagen"[3]). Deshalb wagt er sich auch in diesem seinem ersten Hauptwerke nur schüchtern und unentschieden mit seiner Kritik hervor. Und auch mit dieser will er immer ein zu Ende denkender

---

[1]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 47.

[2]) Beiträge zur Charakterologie, Bd. I, S. 123.

[3]) Wie ich wurde, was ich ward, S. LVI.

Nachfolger bleiben. So sagt er an einer Stelle, wo er die Umbildungen, die er an der Lehre seines Meisters vornimmt, charakterisieren will: mein gegenwärtiges Tun will „mit dem Geschäft eines Architekten verglichen werden, der an einem festen, ebenso wohlgegründeten wie wohlgegliederten, stattlichen und vielumfassenden Bau mit reichgefüllten Schatzkammern hier und da die Außenmauern, Binnenwände und Fußböden durchbricht, um mehr Fenster, Türen und Treppen anzubringen, damit nicht nur das Interieur noch heller wird, sondern auch der direkte Zugang von einem Stockwerk ins andere noch leichter und bequemer werde“ [1]).

„Erst in der Polemik, erst an der Seite von, später gegen E. v. Hartmann“ erstarkt Bahnsens Zuversicht, bis er sich allmählich vorbehaltslos zu einer individualistischen Realdialektik als seinem eigenen System bekennt, nachdem er sich gleichwohl noch lange sagen läßt: „es sei nicht nur zu bescheiden, sondern auch sachlich inkorrekt“ sich „immer nur noch als bloßen Anhänger Schopenhauers einzuführen“ [2]). In der Tat bedeutet Bahnsens Bekanntschaft mit der „Philosophie des Unbewußten“ (1869) das eigentliche Erwachen seines spekulativen Talents: von nun an rüstet sich sein Geist zum selbständigen Denken.

Mit dem System der Realdialektik hat sich am eingehendsten und gründlichsten Ed. v. Hartmann selbst beschäftigt, und zwar zuerst in „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“, wo er außer den „Beiträgen zur Charakterologie“ auch

---

[1]) Beiträge zur Charakterologie, S. 124, Bd. I.

[2]) Wie ich wurde, was ich ward, S. 49.

die beiden ersten Broschüren Bahnsens: „Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv“ und „Zur Philosophie der Geschichte“, in denen sich dieser mit dem von Hartmann in der „Philosophie des Unbewußten“ eingenommenen philosophischen Standpunkte auseinandersetzt, bespricht, dann in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart (S. 261—298) und endlich abschließend in der „Geschichte der Metaphysik“ (1900, S. 510—523).

Für unsere Untersuchungen haben wir hier das erste „Lebenswerk“ des Philosophen, die „Beiträge zur Charakterologie“ erwählt. Sie sind ein interessanter Versuch, die Lehre vom Charakter wissenschaftlich zu begründen, die „bisher nur belletristisch betriebenen Charakterstudien“ „einer wissenschaftlichen Behandlung“ [1]) zu unterziehen. Und wirklich ein solches Unternehmen: „der Fülle der Individualitäten gerecht zu werden und deren Eigentümlichkeiten dennoch begrifflich zu subsumieren und zu analysieren, ist eine wohl des Philosophen würdige Aufgabe“.

Die „Beiträge“ sind freilich kein systematisches Werk. Jetzt nachdem Rudolph Louis Bahnsens Nachlaß herausgegeben hat, haben wir erfahren, daß es auch nicht in der Absicht des Autors lag, dem Publikum damit ein systematisch geordnetes Werk zu liefern. Es heißt dort: nach dem Tode seiner ersten Frau, um sich „das Weiterleben“ zu ermöglichen und um nicht beständig „der Erinnerung anzuhängen“, begann Bahnsen an der Charakterologie zu arbeiten. Das Werk war ihm mehr „ein freier geführtes Tagebuch“

---

[1]) Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus von E. v. Hartmann, S. 175.

als eine literarische Arbeit. Die einzelnen Abhandlungen schritten dabei keineswegs nach einem festen Plane vor, sondern er befaßte sich mit den verschiedensten Problemen, so wie die Inspiration des Augenblicks, der Tagesbeziehung, des frischen Erlebens es eingab, oft von einem zum andern zurückspringend. Der Gedanke an Veröffentlichung lag Bahnsen bei der Arbeit ziemlich fern: er schrieb im Grunde nicht für die Welt, sondern zunächst nur zu seiner eigenen Befriedigung und fühlte sich nicht verpflichtet, auf die Bequemlichkeit etwaiger Leser Bedacht zu nehmen. Und dann später beim Sammeln und Einordnen des Stoffes galt es vor allem, „nicht dessen verlustig zu gehen, was früher schon an Einzelaperçus oder kritischen Glossen gewonnen und in Bleistiftnotizen fixiert war“. Es trat „an Stelle der Feile meist ein Ergänzen aus solcher Nachlese“ [1]).

Und doch sind die „Beiträge“ trotz allem Bruchstückartigen und Unzusammenhängenden, was den so entstandenen literarischen Produktionen anhaftet, doch ein in seinem Genre vorzügliches Werk. „Das Buch will und soll ja kein Lehrbuch sein und doch lernt man mehr daraus, als aus irgendeinem Lehrbuch, weil es so ungemein anregend ist“ [2]). Das Anziehende ist hier vor allem die Persönlichkeit, die schon zerknirschte, sich in inneren Widersprüchen aufreibende Persönlichkeit, die aber immer noch mit freiem, offenem Blick liebevoll in die Welt hineinschaut; — es ist der warmfühlende Mensch, der, weil er geliebt und gelitten hat, die unmerklichsten Zuckungen im eigenen

---

[1]) Vgl. Wie ich wurde, was ich ward, d. Kapitel: Literarisches Debut, S. 67—72.

[2]) Ed. v. Hartmann: Neukantianismus etc., S. 177.

wie im fremden Herzen verspürt. Es ist auch „das hervorragende Talent für scharfe Zeichnung charakteristischer Ausprägung des menschlichen Wesens“[1]). Es ist also vor allem die künstlerische Leistung, welche die „Beiträge“ wertvoll macht. Aber auch die wissenschaftlichen Vorzüge des Werkes sind durchaus nicht gering anzuschlagen. Eine Fülle von sehr interessanten Problemen meistens psychologischer und ethischer Natur, finden hier eine scharfsinnige Behandlung, eine Behandlung, die immer im Anschluß an Schopenhauer stattfindet, so daß man aus nächster Nähe beobachten kann, wie ein treuer Anhänger Schopenhauers von einem dem praktischen Leben besonders nahestehenden Standpunkte — dem charakterologischen — ausgehend, die Ansichten seines Meisters auszunützen und zu verteidigen sucht und wie er schließlich manches von Schopenhauer Behauptete umändern, manches auch gänzlich aufgeben muß. —

Wir wollen nicht alle Fragen, die Bahnsen in seiner sprunghaften Schreib- und Denkart in der Charakterologie berührt, und die sehr oft in keinerlei Beziehung zueinander stehen, hier darlegen. Wir stellen uns auch nicht die Aufgabe, alle einzelnen Bausteine des unvollendeten Gebäudes eine Charakterologie herauszusuchen; diese fallen auch ziemlich spärlich aus[2]). Vielmehr wollen wir uns hier nur mit den Hauptproblemen, die Bahnsen in seinem Buche behandelt, beschäftigen. Unsere Aufgabe will als ein Versuch gelten, Bahnsens aphoristische Gedanken über vier zentrale Fragen der Charakterologie systematisch

[1]) Johannes Volkelt, Jenaer Literaturzeitung 1877, Nr. 14, S. 214.

[2]) Vgl. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus etc., S. 176—178.

und kritisch zu ordnen, und wir wollen dabei auch versuchen, wie er es selbst gelegentlich einmal vom verständigen Leser verlangt, zwischen den Zeilen zu lesen [1]), um dadurch seine wahre Ansicht zu erkennen.

II.

Die Hauptprobleme der Charakterologie.

Wir greifen aus den Problemen, die Bahnsen in der Charakterologie behandelt, die wichtigsten heraus. Es sind deren vier: 1. wie ist der Individualcharakter erkennbar? 2. welchen Ursprung hat die Individualität? 3. ist der Charakter veränderlich? und 4. ist eine Vervollkommnung des moralischen Menschen möglich?

I. Das Erkennen des Charakters.

Der Charakter des Menschen ist nicht unmittelbar erkennbar, sondern nur mittelbar, durch die Handlungen. Solange der Charakter sich nicht in Taten „umgesetzt" hat, bleibt er eine terra incognita. Und dieses nur mittelbare Erkennen des Innern des Menschen gilt nicht bloß für die fremden Individualitäten, sondern auch für unsere eigene; auch uns selbst lernen wir erst aus unsern Handlungen kennen. Für Akteur ebenso wie Zuschauer ist das innere Wesen des Menschen nur à posteriori erkennbar (Char. I, 85). Der eigene Charakter läßt sich zwar auch vor der Ausführung der Tat insofern erkennen, als man schon wissen kann, „was" man will, „ob eigenes oder fremdes Wohl oder Wehe" (Char. I, 255); dieses Wissen bedeutet aber deshalb noch keine wirkliche, sichere Selbst-

[1]) Vgl. Beiträge zur Charakterologie, S. 271—272.

erkenntnis, weil „die Grenzen der einzelnen Strebungen“ uns verborgen bleiben, solange die Handlung ausgeblieben ist. Erst aus der Handlung, aus dem Tun läßt sich die Stärke oder Schwäche einzelner Willensrichtungen erkennen, erst durch diese läßt sich wirkliches von eingebildetem Wollen, „velle“ von „Velleität“ unterscheiden. Die Erkenntnis der Stärke oder Schwäche der einzelnen Strebungen und Triebe ist aber das allein Wichtige bei der Beurteilung der Beschaffenheit eines Individualcharakters, denn der Grad der Intensität der einzelnen Anlagen bildet gerade das „Individuelle“ im Individualcharakter, macht eben den Unterschied zwischen den verschiedenen Charakteren aus.

Wir besitzen also kein anderes Material zu Rückschlüssen auf das innere Wesen des Menschen als die Reihe der Taten (Char. I, 223). Aber auch durch diese ist eine ganz sichere und inwendige Erkenntnis des Charakters nicht möglich; und zwar deshalb, weil die Handlungen keineswegs immer „als untrügliche Charakterzeichen“ anzusehen sind, andererseits aber auch, weil das Leben nicht allen Anlagen und Kräften die Gelegenheit bietet, sich zu äußern.

Die Handlung entspricht nicht immer der Gesinnung, das tatsächlich Bewirkte entspricht nicht immer und vollständig dem Beabsichtigten. Der Mensch ist beim Handeln „einem Fehlgreifen ausgesetzt“ (Char. I, 237); er kann nur einen Teil des Bewirkten gewollt haben. Es ist auch möglich, daß seine Tat, wie sie wirklich ausgefallen ist, der Absicht gar nicht gemäß ist. Er hat vielleicht das Gute gewollt und nur das Böse geschaffen. In solchem Falle korrespondiert die faktische Seite der Handlung überhaupt nicht mit der

charakterologischen, und wenn man von jener auf diese schließt, wird man ein völlig irrtümliches Urteil über den betreffenden Charakter fällen. Die Absicht kann man also nicht ohne weiteres aus der Handlung erkennen; sie muß vielmehr erraten werden. Und dieses Erraten und Ermitteln der Absicht einer handelnden fremden Persönlichkeit kann nur durch ein sehr kompliziertes und unsicheres Verfahren geschehen: 1. man vergleicht die früheren Handlungen desselben Menschen mit der jetzigen, um zu sehen, ob sich nicht in dieser eine Gesinnung äußert, die man in den früheren erkannt zu haben geglaubt; 2. man sucht die Grenzen der intellektuellen Fähigkeiten des Individuums festzustellen, also den geistigen Gesichtskreis desselben zu fixieren, um zu erkennen, was innerhalb dieses Kreises liegt, was als Motiv des Handelns angesehen werden kann; 3. man untersucht die äußere Lage, bei welcher die Handlung stattgefunden hat, um daraus zu ersehen, welche Folgen der Tat der Handelnde nicht voraussehen konnte u. s. w. Kurz das Erkennen der Gesinnung aus der Handlung ist eine schwere Kunst, es gehört viel Scharfsinn und psychologischer Takt dazu, um sie mit Erfolg auszuüben. Dabei ist man immer allen möglichen Täuschungen ausgesetzt.

Am besten läßt sich der Charakter aus der Tat erkennen, wo das Individuum mit besonnener Überlegung seine Absichten ausführt. In solchen Fällen deckt sich die Tat vollständig mit der Absicht; weil der Intellekt seiner Rolle als Eclaireur des Willens gewachsen war, hat der Mensch die Tragweite seiner Handlungen berechnen können und also getan, was er wollte. Wo dagegen der Intellekt nicht ruhig und

besonnen bedenkt, was der Wille vollbringt, dort läßt sich auch die Gesinnung schwer erkennen. Die unbesonnenen Naturen, kann man deshalb sagen, sind diejenigen, die man am schwersten kennen lernt. Wenn das Individuum nicht über einen ausgebildeten Intellekt verfügt, der die äußeren Bedingungen des Handelns richtig zu schätzen weiß, wenn der Wille zu reizbar ist, um sich durch den Intellekt im Zaum halten zu lassen und ruhig die Beurteilung des wirklichen Tatbestandes durch diesen abzuwarten, dann tut der Mensch etwas anderes, als was er will; Tat und Absicht treten ganz oder teilweise auseinander und damit ist für den Zuschauer die Erkenntnis des Charakters unsicher gemacht. Darum sind eben auch die Affekthandlungen charakterologisch so schwer zu verwerten. „Unter der Macht eines Affekts“ schreitet der Mensch „sofort zur Handlung“ (Char. I, 226). Der Intellekt findet nicht Ruhe und Zeit, alle die Folgen, die sich direkt oder indirekt an die Tat anknüpfen, zu überblicken, und dem Willen vorzuhalten, und dieser letztere reagiert nur auf anschauliche Motive; was außerhalb der Anschauung lag, kam bei der Entscheidung des Willens nicht in Betracht. Deshalb bereut und desavouiert auch der Mensch gewöhnlich alle ferneren Folgen seiner im Affektzustand begangenen Tat: er wollte „vielleicht nur sich retten oder seinen Vorteil wahren, nicht aber zugleich andere verletzen oder deren Vorteil schädigen — und sieht erst hinterher, daß er mehr und anderes ins Werk gesetzt als er gewollt“ (Char. I, 226). Der blinde, gierige Wille hat ihn verleitet, einen „dummen Streich“ zu begehen, und die Reue ist das Zeichen, daß die die Tat begleitenden, übeln Folgen nicht eigentlich gewollt waren.

Solche Fehltritte erspart sich der Mensch, wenn er sich gewöhnt, seinen Willen zu bändigen und ihn zu verhindern, einzugreifen, solange der Intellekt nicht in aller Ruhe und Freiheit seine Eclaireursarbeit vollendet hat.

Die ungenügende Leistungsfähigkeit des Intellekts und die Affekte sind es also, die das besonnene Handeln verhindern und damit auch die Erkenntnis des Charakters aus den Handlungen erschweren. Bei den Affekthandlungen kommt aber etwas anderes vor, was diese Erkenntnis noch unsicherer und unvollkommener macht; das ist der Umstand, daß die Affekte nicht den ganzen Charakter zu Worte kommen lassen. Der Drang und die Hast einer einzelnen Anlage sich zu äußern, das Freiwalten einer sich vordrängenden Neigung verhindert, daß das ganze Innere des Menschen in der Handlung teilnehmen kann. Wenn also in solchem Falle das Getane auch dem Beabsichtigten entspricht, so ist man doch nicht berechtigt aus jenem Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des gesamten Charakters zu machen; denn der Charakter hat hier nicht „sein letztes Wort gesprochen“ (Char. I, 234); die Absicht ist nicht aus dem ganzen selbsteigenen Wesen hervorgequollen. Eine einzige Anlage war bei der Entscheidung zum Handeln beteiligt, alle übrigen wurden nicht befragt. Die Menschenkenntnis, die man aus solchen Affekthandlungen gewinnt, ist darum keine erschöpfende, ja vielleicht bleibt das Tiefste und Eigenartigste einer menschlichen Persönlichkeit dabei verborgen. Eine vollständige Offenbarung des Charakters haben wir nur da, wo dieser letztere seiner eigenen Entscheidung nicht „vorgreift“. Allein da es auch nicht auszumachen, wann das wirklich geschieht („neue

und immer neue Erwägungen könnten das ja in infinitum hinausschieben“ [Char. I, 234]), so muß bei jeder einzelnen Handlung ungewiß bleiben, ob sich hier das ganze Innere des Menschen „ausgesprochen“ hat ob nicht.

Zwei Umstände machen also die Erkenntnis des Charakters unsicher: 1. der Umstand, daß man nicht weiß, ob die Rückschlüsse, die man von den Handlungen auf die Beschaffenheit des individuellen inneren Wesens macht, richtig sind; und 2. es bleibt immer ungewiß, ob der ganze Charakter Anteil an der Entstehung der Handlungen gehabt hat oder nicht, ob uns also diese letzteren das Innere des Menschen vollständig erschließen oder nur unvollständig.

Wir haben eben erwähnt, daß der Charakter seiner eigenen Entscheidung vorgreifen und so die vollkommene Offenbarung seines Wesens verhindern kann. Aber der Hauptgrund für die Unvollständigkeit jeder Menschenkenntnis liegt anderswo, er ist ein objektiver, ein von der Natur der äußeren Welt abhängiger: die äußere Erfahrung ist nämlich so beschaffen, daß sie bei der einzelnen Handlung nicht die Teilnahme aller Charakterkräfte beansprucht. Deshalb kann man aus einem einzelnen Willensakt, wie er „gerade vorliegt“, nicht den ganzen Menschen kennen lernen. Über diesen kann uns nur eine sehr große Reihe von Taten etwas lehren. Die einzelne Handlung ist so zwar charakterologisch nicht „etwas an sich“ „durchaus Irrelevantes“, aber man darf auch nicht aus ihr alles folgern wollen (Char. I, 223); streng genommen müßte man vielmehr alle Handlungen eines Menschen berücksichtigen, um seinen Charakter rekonstruieren zu können, denn „genau ebenso wie die stofflichen Atome

zur Gesamtheit des Körpers, verhalten sich die einzelnen Taten zur Gesamtheit des Charakters". Aber sogar auch dann könnte man nicht behaupten, daß man den Menschen inwendig kennen gelernt hat, denn es kann bei diesem manche Eigenschaft infolge der Verhältnisse sein ganzes Leben latent geblieben sein.

II. Der Ursprung der Individualität.

1. Monismus und Individualismus.

Das metaphysische Problem der Charakterologie ist die Frage: wie tief ins Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität hineinreichen? Ist sie rein phänomenaler Natur, „also kaum mehr wie ein bloßes Phantom", oder kommt ihr eine über die Erscheinungen hinausreichende Bedeutung zu? — Bis an dieses tiefste und „schwerste aller Probleme" muß die Charakterologie vordringen, „denn eine Wissenschaft, welche sich selber als die Lehre von den Grundelementen der Individualität eingeführt hat, kann doch auch die Frage nicht beiseite lassen nach dem letzten principium individuationes" (Char. I, 118).

Diese Frage erfordert von Bahnsen um so mehr eine Behandlung, als Schopenhauer, der ihm die Fundamente zur Charakterologie liefern sollte, keine befriedigende Lösung dieser ihrer Grundfrage gefunden hatte. Bahnsen kann sich vor allem mit der Erklärung Schopenhauers, daß die Individualität „bloß eine auf dianoiologischem Wege eruierte Form der Erscheinung" (ebenda), also durch und durch bloße Vorstellung sei, nicht zufrieden geben. Wie kann die Individualität bloß eine Vorstellung sein, wenn die letztere den Intellekt zur Voraussetzung hat, dieser aber wiederum

eine Individualität? Nach Bahnsens Urteil macht diese Entwertung, Entrealisierung des Individuums, die nur eine Folge des erkenntnistheoretischen Idealismus ist, einen der größten Irrtümer in der Lehre Schopenhauers aus. Die Vielheit der Individuen wurzelt nicht in der Erkenntnisweise des Subjekts, sie hat von dieser ganz unabhängig Wahrheit und Realität, weil überhaupt die raum-zeitliche Welt nicht „bloße" Erscheinung, d. h. eine subjektive, wahrheitslose Illusion, ein jeder Realität entbehrender Schein ist, sondern existiert außerhalb der Vorstellung.

Von diesem realistischen Standpunkte aus, auf den sich Bahnsen stellt, kann es sich bei dem Problem der Individualität nur darum handeln, zu entscheiden, ob man dem Individuum eine bloß physische, (in realistischem Sinne) phänomenale Bedeutung einräumen soll, oder eine intelligible. Ist die Individuation nur eine Form der Erscheinung, der Objektivation in Raum und Zeit, oder reicht sie darüber hinaus bis in den metaphysischen Weltkern hinein? Ist das substantielle Wesen der Welt ein all-einer, homogener Wille, wie Schopenhauer behauptet, und bilden die Einzelgestalten bloß vorübergehende Zustände desselben, oder gibt es eine Vielheit von selbständigen, substantiell verschiedenen Einzelwesen, die in ihrer Heterogeneität als das wahrhaft Seiende, das schlechthin Reale zu betrachten sind? Schopenhauer vertritt überall dort, wo er sich in Widerspruch mit seiner idealistischen Erkenntnistheorie auf dem Boden des Realismus bewegt, die erste dieser Ansichten: ein mit sich identischer Urwille bildet den intelligiblen Grund aller Erscheinungen, er macht das Ursprüngliche und Substantielle in ihnen aus, alles spezifisch Individuelle dagegen gehört nur

zur Außenseite der Welt. Alles „Sosein“ gehört zum „Dasein“, das „Sein“ selbst ist jenes indifferente Urwesen, das „in allen Wechselerscheinungen seine Homogeneität“ behauptet (Char. I, 51).

Bahnsen kann sich aber bei dieser Ansicht seines „Meisters“ nicht beruhigen. Er wendet dagegen ein: so einfach und leicht läßt sich „das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung denn doch nicht“ darstellen, und es ist nur eine „abstrakte Konsequenz“, welche „beide zu gänzlich disparaten Dingen“ gemacht hat („vielleicht bloß in der mehr oder weniger klar bewußten Absicht, der allerdings schwersten aller“ „Aufgaben sich überhoben halten zu dürfen: an jedem Punkte und im kleinsten Detail die Beziehung zwischen Einzelerscheinung und Grundwesen nachzuweisen“; „denn freilich ist es leichter, sich bei dem Satze zu beruhigen: das gehört nur“ der Empirie an —) „wogegen immer wieder Herbart und Goethe“ „recht behalten: wo was erscheint, da muß doch auch was sein“ (Char. I, 210). Wenn sich etwas in der (objektiven) Erscheinung findet, so muß das auch im Erscheinenden selbst seinen Grund haben. Was jene enthält, muß im Ding an sich irgendwie ein Korrelat haben. Es nützt Schopenhauer nicht viel zu sagen: das Individuelle gehört nur der empirischen Welt an, sondern er muß auch nachweisen, wie aus jenem all-einen Willen diese bunte und mannigfaltige Welt der Erscheinungen hervorgehen kann. Wie kann der homogene Wille aus sich selbst heraus „jenes Plus“ hervorbringen, welches jedes einzelne Wesen von allen übrigen unterscheidet, jenes „spezifisch distinguierende“ Etwas, durch welches ein jeder dieses bestimmte Individuum ist? Denn irgendwie muß doch aus dem Ding an

sich dieses „Plus gekommen sein, welches“ den Individualwillen „eben zum individuellen macht, jenes an sich reale Etwas, vermöge dessen der eine auf dieses, der andere auf jenes Grundmotiv reagiert“ (Char. I, 118—119). Wie kann der überall mit sich identische Wille das produzieren, was die Einzeldinge und Wesen nicht bloß „formaliter“, sondern auch „materialiter“ differenziert (Char. I, 119)? Und da er es nicht vermag, da das Heterogene, das man in der Erscheinungswelt findet, nicht aus jenem all-einen Willen entstanden sein kann, so kann auch dieser letztere nicht als das Ding an sich gelten, sondern, wenn die Individuen bloß (objektive) Erscheinungen bleiben sollen, muß das hinter ihnen stehende Ding an sich anders geartet sein und in sich etwas enthalten, was die Heterogeneität seiner Äußerungen erklärt; — oder aber die Individuen sind eben nicht Erscheinungen eines wahrhaft Seienden, sondern selbst das schlechthin Reale — die Individuation reicht bis in die substantielle Wesenheit des Seins hinein.

An diesen Punkte angelangt fragt sich Bahnsen, für welche dieser beiden möglichen Lösungen er sich entscheiden soll, wenn er dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie möglichst treu bleiben will? Soll er sich auf den Standpunkt des Individualismus stellen und jedes monistische Weltprinzip verleugnen, oder das Ding an sich ein anderes werden lassen? Und wenn er den monistischen Gedanken des Meisters beibehält, wie beschaffen soll er sich das Ding an sich denken, um dem Individuellen in den Erscheinungen gerecht werden zu können? Diese zweite Frage beantwortet Bahnsen folgendermaßen: es muß dann in der intelligiblen Welt noch das Vorhandensein eines

zweiten, dem Willen „ebenbürtigen“ und „in gleicher Eigenständigkeit“ stehenden Prinzips anerkannt werden, das den rein homogenen Willen beim Sichäußern mit einem individuell differenzierenden Inhalt zu erfüllen imstande wäre; — und es existiert in der Tat ein solches Prinzip: das ist das „Motiv“. Das Ding an sich würde bei dieser Auffassung also als „die Einheit beider ein indifferentes Eines, das weder Wille noch Motiv“, sondern als das schlechthin Undefinierbare zu betrachten sein, aus dem „mittels polarischen Auseinandertretens, ebenso unmittelbar und ursprünglich (primitiv) die Vorstellung, das Motiv“ hergeleitet werden könnte „wie den Willen und nicht erst, wie Schopenhauer, jene als Sekundäres aus diesem, — sondern beide zusammenstellen als gleichzeitige Aktualitäten, nach polarischem Gegensatze entspringend derselben einen indifferenten potentia“ (Char. I, 120). Kurz: das Ding an sich muß den alogischen Charakter, den ihm Schopenhauer verliehen hatte, verlieren, wenn das Individuelle aus ihm ohne Widerspruch hervorgehen soll. Um des Monismus willen muß der Alogismus geopfert werden. — Man sieht also: das Opfer ist zu groß, — gerade das Wesentliche im System des Meisters geht verloren —, jene konsequente Ausschließung alles Vernünftigen aus dem Ding an sich. Es erscheint also für einen Schopenhauerianer, der seinem Meister treu bleiben will, viel zweckmäßiger die All-Einheit des Willens zu opfern und ihren alogischen Charakter aufrechtzuerhalten, als umgekehrt Logisches in das Ding an sich hineinzubringen um den Monismus zu retten. Dieser Ansicht ist Bahnsen gewesen und darum hat er sich gerade als „Fortführer und Vollender“ (Wie ich wurde, was ich ward, S. 49) Schopenhauers

zum Individualisten ausgebildet. Er hat den Monismus fallen lassen und die Heterogeneität bis in den innersten Weltkern hineinreichen lassen. Das Wesen an sich der Welt ist nicht Homogeneität und All-Einheit, sondern es ist individuelle Mannigfaltigkeit und Vielheit. Das Ding an sich selbst ist in Individuen gespalten, die individuelle Essentia ist nicht nur ein vorübergehender „Zustand“ des in die Erscheinung eingetretenen Willens, sondern sie ist ewig und ursprünglich mit diesem verbunden.

2. Der naturalistische Individualismus.

Es gibt aber zwei Arten von Individualismus: einen naturalistischen und einen supranaturalistischen. Für den ersten erschöpft die physische Welt das ganze Sein, sie ist das wahrhaft, das schlechthin Reale und die Einzelwesen und Dinge behaupten in dieser diesseitigen Wirklichkeit ihre absolute Selbständigkeit und Ursprünglichkeit; für den letzteren dagegen hat die empirische Wirklichkeit einen intelligiblen Hintergrund, und die Individuen haben auch dort substantielle Unabhängigkeit. Zu welcher dieser beiden Arten von Individualismus wird sich nun Bahnsen bekennen? — Nachdem man die Individuen als selbständige Substanzen hingestellt hat und hinter ihnen nichts Einheitliches mehr bleiben läßt, scheint überhaupt jeder intelligible Hintergrund für die empirische Welt entbehrlich geworden zu sein. Denn eine intelligible Wirklichkeit postuliert man ja nur, wenn man versucht die empirische Vielheit auf eine Einheit zurückzuführen. Der Individualismus führt also zunächst zum Naturalismus. Bahnsen betritt auch den Boden desselben, aber um ihn weiterhin zu verlassen,

— und zwar aus ethischen Gründen, wie wir sehen werden —.

Der naturalistische Individualismus ist immer ein in sich gebrochener Individualismus: er hat in sich die Tendenz die Individualität, welche eine höhere Einheit bildet, in kleinere und kleinste Einheiten aufzulösen; er ist Atomismus. Der Individualität kann auf naturalistischen Boden keine Ewigkeit und keine Ursprünglichkeit eingeräumt werden; für ursprünglich und ewig kann vielmehr bei dieser Auffassung nur das Ewig-da-seiende gelten. Ewig da sind aber nicht die Individuen, — sie sind dem Entstehen und Vergehen unterworfen —, sondern nur die Atome und die chemischen Elemente. Den einzelnen psychischen „Kraftfäden", deren Gesamtheit die menschliche Individualität bildet, wird man freilich von diesem Standpunkte aus Ewigkeit zuerkennen, aber die Individualität als Ganzes, als Einheit bleibt etwas, was entsteht und vergeht. Sie ist ein „vom Zufall zusammengewürfelter Komplex" jener ewigen „Kraftfäden", sie ist nichts weiter als „die Totaleinheit", die vorübergehende Mischung jener ewigen Elemente. Und was dann „in der Palingenesie wieder zum Vorschein käme, wären die einzelnen Elemente in ganz neuer Mischung; nur ein wunderbarer Zufall könnte einen schon einmal dagewesenen Komplex in voller Integrität wieder ans Licht führen, wozu ihm die endlose Zeit allerdings Spielraum genug darböte" (Char. I, 204). Auf die zuletzt erwähnte Möglichkeit des Herbeiführens durch den Zufall einer Wiederkehr des Gleichen kann man sich jedoch nicht stützen um die Ewigkeit der Individualität zu behaupten.

Allerdings kann man immer noch auf demselben

naturalistischen Boden versuchen, die Ewigkeit der Individualität dadurch zu retten, daß man das Vorhandensein eines Restes „unverkennbarer Charakterkonstanz, welcher trotz und in allen wechselnden“ Individuen desselben Geschlechts „beharrt — und sich vererbt“, annimmt (Char. I, 164). Eine solche Tatsache würde man weiterhin dadurch begreiflich zu machen versuchen, daß man neben jene Annahme „einer Mehrheit von ab- und zufließenden, die Gesamtheit der Individualität konstituierenden Elementen“ (Char. I, 164) noch „mit einer Art von Anklang an die Monadologie, die Hypothese von einer“ „Urzelle“, welche die anderen Zellen im Generationsakt um sich gruppiert und ihre Natur „mitbestimmt“, gelten lassen (Char. I, 163—164). Diese zentrale Urzelle kann man nun als die Trägerin der individuellen Essentia, d. h. aller wesentlichen individuellen Charaktereigenschaften, betrachten. Der Individualkern ist dann ewig, weil er nicht „aus der Totaleinheit vieler Kraftfäden resultiert“, sondern vielmehr nur die Essentia eines einzigen derselben (also die Essentia von etwas Einfachem, Unauflösbarem und darum Unvergänglichem) bildet. Durch diese Urzelle geht alles Wesentliche vom Vater auf das Kind über, der Individualcharakter bleibt also trotz dem Wechsel der Individuen in allen derselbe; er dauert ewig.

Allein wenn sich auch auf naturalistischen Boden die Ewigkeit der menschlichen Individualität ohne Schwierigkeiten retten ließe, so würde Bahnsen doch schließlich jenen verlassen müssen, denn mit der bloßen Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit begnügt sich das sittliche Bewußtsein nicht: es fordert die Begründung einer individuellen Urschuld und

einer Perfektibilität außerhalb des diesseitigen Lebens, was sich nur machen läßt, wenn man der Individualität intelligiblen Ursprung und Realität zuerkennt. Um den Forderungen des moralischen Gefühls zu genügen, muß man den Standpunkt des Naturalismus aufgeben.

3. Der supranaturalistische Individualismus.

Ethische Betrachtungen.

Untersuchen wir nun jetzt, welche jene moralischen Forderungen sind, die das Anerkennen eines intelligiblen Ursprungs für die Individualität notwendig machen. Es sind, wie oben angedeutet, deren zwei: 1. die Begründung der Selbstverantwortlichkeit durch eine erste, freie, intelligible Tat des Individuums, und 2. die Begründung einer sittlichen Perfektibilität, im Sinne einer völligen Selbsterneuerung, einer radikalen Umwandlung der ganzen Persönlichkeit, welche nur durch die intelligible Freiheit außerhalb der empirischen Realität möglich ist. Individuelle Verantwortung und moralische Wiedergeburt des Menschen, diese beiden Urpostulate des sittlichen Bewußtseins können bloß in einer intelligiblen Welt begründet werden, da für beide die Freiheit unentbehrlich ist, und für diese sich in der empirischen Welt kein Raum findet, so daß sie nur außerhalb derselben Geltung haben kann.

a) Die Individualität muß intelligiblen Ursprungs sein, damit sie durch eine Aktion ihrer selbst, welche in jeder Hinsicht als eine freie Tat zu bezeichnen wäre, sich selbst setzen und dadurch die Verantwortung für ihre eigene moralische Beschaffenheit übernehmen kann. Das Individuum soll sich durch seine freie Tat seine Essentia selbst verliehen haben;

nur auf eine solche Selbstbestimmung in der intelligiblen Welt kann die Verantwortlichkeit basiert werden. Denn die Handlungen des Menschen sind nicht frei, sie folgen notwendig aus dem Sein: so wie unser Wesen geartet ist, so sind wir unter den gegebenen Umständen genötigt zu handeln. Entzieht sich dieses Sein selbst dem ethischen Forum, steht es als ein „unabwendbares, dunkles, unvordenkliches, unverantwortliches Verhängnis des blinden Geschicks“ [1]) da, dann ist auch das Gefühl der Verantwortung für die Handlungen als Illusion zu betrachten. „Der Mensch kann nicht anders handeln, als er handelt, wenn er so ist, wie er ist“ [2]), operari sequitur esse; das Handeln wird also nur dann unter das ethische Forum gestellt werden können, wenn schon das Sein unter demselben steht. Eine individuelle Verantwortlichkeit für dieses letztere wird es aber nur dann geben, wenn dasselbe das eigene Werk des Individuums ist, wenn die sittliche Beschaffenheit des Charakters durch die freie Wahl des Menschen erworben worden ist; solche freie Wahl kann aber nur außerhalb der empirischen Welt stattfinden. — So hat Schopenhauer die Selbstverantwortlichkeit zu begründen versucht: er hat sie vom Handeln ins Sein „zurückgeschoben“ (für die Handlungen ist das Individuum verantwortlich nur weil und insofern sie aus seinem selbsteigenen, intelligibeln Wesen hervorquellen), und im Sein selbst durch die freie Selbstbestimmung des Menschen in der intelligiblen Welt begründet. Bahnsen ist hier dem Meister gefolgt und

[1]) Ed. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus, S. 183.

[2]) Richard Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie, S. 340.

hat aus seinen ethischen Betrachtungen ein Argument für die übersinnliche Abstammung der Individualität entnommen: man muß ihr intelligiblen Ursprung verleihen, damit die Schuld für das Tun durch eine Urschuld für das Sein begründet werden könne.

b) Die Individualität muß ferner deshalb intelligible Realität besitzen, weil ihre sittliche „Wiedergeburt“, die für das sittliche Gefühl etwas Unentbehrliches ist, nur dort, wo es Freiheit gibt, außerhalb also der empirischen Wirklichkeit, möglich ist. Im diesseitigen Leben kann eine fundamentale Erneuerung der sittlichen Persönlichkeit nicht stattfinden. Die Änderungen, die der Individualcharakter während des Lebens erfährt, könnten auf zwei Wegen herbeigeführt werden: entweder von außen, durch Einwirkungen des Milieus, oder von innen, durch Selbstzucht. Bahnsen kann keine fundamentalen Änderungen im Charakter durch Einwirkungen von außen einräumen (sondern bloß solche, die von Anfang an als Prädispositionen in demselben lagen), denn wenn „Welt und Erzieher“ „aus uns und unserem Naturell“ alles machen könnten (Char. I, 208), also auch etwas ganz anderes als das, was wir durch unsere freie Selbstentscheidung geworden sind, dann ist die im Sein begründete Schuld nicht mehr sicher. Unsere moralische Beschaffenheit wäre sonach nicht mehr ausschließlich unser eigenes Werk, sondern sehr oft auch mehr oder weniger Produkt äußerer Umstände. Das wird Bahnsen keineswegs zugeben wollen, vielmehr muß sie als etwas betrachtet werden, was sich im ganzen und großen während des ganzen Lebens unverändert unter den Einwirkungen von außen erhält. Keine wesentlichen Änderungen dürfen „von außen“ in den Charakter

„hineingebracht“ werden, das würde den Begriff der moralischen Schuld „aufheben“ (Char. I, 205). – Aber auch von innen, „aus sich selbst heraus“ kann der Mensch innerhalb des Lebens nicht „zu einer Änderung gelangen, die dem gleichkommt, was in der Sprache der Allegorie als Wiedergeburt bezeichnet wird“ (ebenda). Zwar ist die Selbstbesserung während des Lebens für Bahnsen möglich, aber nur auf Grund der Determination: d. h. es ist durch die Beschaffenheit der Charakteranlagen selbst bestimmt, inwieweit der Mensch seinen Charakter bessern kann. Die Selbstbesserung entsteht nicht aus der Freiheit, sondern auf dem Boden des eigenen Grundwollens: wo ein selbsterzieherisches „Streben sich tätig zeigt, da ist es eben nur der Ausdruck eines alle Zeit im Individuum gewesenen Grundwollens“ (Char. I, 208). Dieses Streben bedeutet deshalb kein aus der Freiheit entstandenes „Nichtwollen des eigenen Wollens“, sondern nur das „Aufheben“wollen der einen Willensrichtung durch eine ihr entgegengesetzte, also ein Versöhnen- und Ineinklangsetzenwollen der verschiedenen Strebungen innerhalb des Individuums untereinander. Eine tiefere, radikalere Selbsterneuerung können die selbsterzieherischen Kämpfe des Menschen in diesem Leben, wo er den Boden seines eigenen Willenswesens unter sich haben muß, um sich wider ihn zu stemmen, um diese Kämpfe auszukämpfen, nicht zum Zwecke haben. Die sittliche Persönlichkeit kann nur dort ihre „Wiedergeburt“ selbst erzeugen, wo sie frei von der Beschaffenheit ihres eigenen Selbst handeln kann. Innerhalb der empirischen Wirklichkeit ist ein solches Wunder undenkbar, und wenn Schopenhauer in Widerspruch mit seinem Determinismus eine solche selbstaufhebende Tat der Freiheit in

der Erscheinungswelt zuläßt, so ist das ein Fehler, den Bahnsen nicht mitbegehen will. Die freie Aktion der Selbsterneuerung der Individualität ist ein „Mysterium“ und ein Wunder; nur in einer intelligiblen Welt, wo das Gesetz der Determination keine Geltung hat, kann sie vollzogen werden; — und weil das sittliche Bewußtsein sie fordert, muß man dem menschlichen Individuum intelligible Realität zuerkennen.

Aus den obigen ethischen Betrachtungen hat sich ergeben, daß der Individualität intelligibler Ursprung und Realität zuerkannt werden muß; und aus den früheren naturphilosophischen Erörterungen gewannen wir die Ansicht, daß das Wesen an sich individuelle Mannigfaltigkeit und Vielheit ist. Die beiden Ergebnisse zusammenhaltend werden wir also sagen: außer der empirischen Wirklichkeit gibt es noch eine intelligible, die aus ewigen, selbständigen Individualsubstanzen besteht, und jede dieser Individualsubstanzen hat ihre sie von allen übrigen unterscheidende eigene Essentia.

4. Das Entstehen des Individuums und die Erblichkeit.

Zu dieser Auffassung vom Ursprung der Individualität ist Bahnsen durch naturphilosophische und ethische Erörterungen gekommen. Hier wollen wir nur noch zeigen, wie sich das tatsächliche physische Entstehen von dem von Bahnsen angenommenen Standpunkte aus deuten läßt, und wie die Schwierigkeiten, die für die Aufrechterhaltung desselben aus den Tatsachen der Erblichkeit entstehen, zu überwinden sind.

Der Individualwille und seine Essentia, der Individualcharakter, stammen aus der intelligiblen Welt; die Bildung eines neuen Organismus in der empirischen

Welt bildet für sie die Gelegenheit und die Veranlassung, ins Leben zu treten. So sind also jene beiden keineswegs, was aus ihnen der Naturalismus machen will: „ein Additionsfazit zweier organischen Monaden — des Sperma und Ovum“ (Char. I, 204), sondern sie haben vor der Vereinigung dieser schon ihre Existenz für sich gehabt. Durch den Zusammentritt der Urzellen hat sich der Leib konstituiert; der Individualwille detachiert sich aus dem intelligiblen Gebiet und bemächtigt sich seiner. Die Individualität ist also nur „als Leib“ „Produkt vieler einzelner Naturqualitäten“ (Char. I, 165) oder „ein Konkrement aus vielen Elementarwillen“ (Char. I, 221). — Man darf deshalb auch nicht ohne weiteres sagen: die Beschaffenheit des Individualcharakters ist durch die Beschaffenheit der Urzellen bedingt. Von diesen hängt zunächst nur ab, in was für einem Körper der Individualcharakter wohnen wird. „Die das Bewußtsein konstituierenden Fäden“ und „die die ethischen Differenzen herbeiführenden“ entfalten sich nicht aus dem Ovum und dem Sperma (Char. I, 204—205), sondern diese letzteren bestimmen bloß die Eigenschaften der körperlichen Organe, — der Charakter selbst und überhaupt das geistige Individuum ist intelligiblen Ursprungs. Von einem unmittelbaren Übergehen charakterologischer Eigenschaften von den Eltern auf das Kind kann bei dieser Auffassung nicht die Rede sein, sondern bloß von der Vererbung der leiblichen Konstitution. Das Kind erbt von seinen Eltern eine feinere oder gröbere Hirnkonstitution, ein mehr oder minder erregtes Blutleben, ein mehr oder minder erregbares Nervensystem. Weil aber das physiologische Leben des Individuums das psychische beeinflußt, bleibt diese physische Erb-

schaft nicht ohne Bedeutung für den Charakter; weil alles Physische im Psychischen sein Korrelat haben muß (Char. I, 40), muß jede Modifikation im Körper eine ihr entsprechende im Willen hervorrufen. Von der Beschaffenheit des Organismus muß auch der Charakter irgendwie mitbetroffen werden (siehe Char. I, 78, 79). Also nur in einem uneigentlichen Sinne darf Bahnsen behaupten, daß bei der Zeugung ein konstanter „Hinzutritt eines fremden Elements“ in unseren Charakter stattfindet (Char. I, 167—168). — Auf diesem Wege liefert uns Bahnsen eine befriedigende Erklärung der Tatsachen der Erblichkeit, ohne den Gedanken an einen präexistenziellen Ursprung der Individualität aufgeben zu müssen.

Nach dieser Erklärung braucht auch nicht die Theorie von der intelligiblen Selbstbestimmung des Menschen, auf die sich die Verantwortlichkeit gründet, preisgegeben zu werden. Allerdings eine Einschränkung dieser letzteren ist notwendig geworden, denn jetzt ist nicht mehr unser ganzes Sein unser eigenes Werk, alles das, was wir vom Vater und von der Mutter geerbt haben, liegt außerhalb unserer Selbstbestimmung, es besteht für diese Seite unseres Wesens keine Schuld. „Der Umfang der Imputabilität“ „schrumpft also“ „beträchtlich ein“; „der Mensch“ „hört“ „auch auf, ‚mit Haut und Haar‘ für jede Regung seiner Individualität verantwortlich zu sein.“ „Kurz, wir gewinnen einen Standpunkt, nach welchem es kein bloßer Widerspruch ist, daß der Mensch im ganzen und großen zwar als ‚den Täter seiner Taten‘ sich weiß, aber dadurch doch sich nicht abhalten läßt, in tausend Fällen, mit einem ‚ich kann's nicht helfen, ich muß das tun‘ auf eine Notwendigkeit, als Ent-

schuldigung seines Tuns, sich beruft, welche er außerhalb des Hegemonikon, aus dessen Aseität sein Schuldbewußtsein stammt, stehend weiß oder wenigstens glaubt" (Char. I, 164--165). Bahnsen muß also die Verantwortung einschränken. Hierin liegt aber nichts Nachteiliges für seinen Standpunkt; „die philosophische Ethik" muß eben lernen „manche Position aufzugeben", sie soll sich nicht scheuen „der starren Konsequenz des abstrakten Rigorismus rechtzeitig ein Halt! zu gebieten und sich nur hüten in die absolute Skepsis zu verfallen".

III. Das Modifikabilitätsproblem.

1. Schopenhauers Auffassung.

Damit die ins Esse gerettete Verantwortung nicht wieder verloren geht, muß die Unveränderlichkeit des Charakters von außen während des Lebens behauptet werden. Denn wenn der Charakter Änderungen durch irgend etwas Äußeres erfährt, ist er nicht mehr das, zu was wir ihn durch eigene Selbstbestimmung gemacht haben, und wir sind nicht mehr allein für dessen Beschaffenheit verantwortlich. Das ist der ethische Grund, der Bahnsen nötigt, an Schopenhauers Lehre von der Unveränderlichkeit festzuhalten. Weil aber Bahnsen den subjektiven Idealismus aufgegeben hat, die bei Schopenhauer die Hauptargumente für die Begründung derselben lieferte, kann er sie nicht mehr in derselben schroffen und unversöhnlichen Gestalt aufrecht erhalten, die ihr ihr Urheber gegeben hat. —

Schopenhauers Behauptung lautete: „velle non discitur"; „was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das

Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkungen auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern“ (W. a. W. u. V. I, 383 Reclam). Verbesserte Erkenntnis kann ihn zwar lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann „demnach machen, daß er das Ziel, dem er seinem innersten Wesen gemäß einmal nachstrebt, auf einem ganz anderen Wege, sogar in einem ganz anderen Objekt als vorher verfolge, niemals aber“ wird sie „machen, daß er etwas wirklich anderes wolle, als er bisher gewollt hat, sondern dies bleibt unveränderlich“ (W. a. W. u. V. I, Reclam, 383—384). Und ebenso können Änderungen in den äußeren Verhältnissen nur die Richtung seines Strebens ändern, nicht dieses Streben selbst, d. h. der Mensch wird durch Wechseln der Lebenslage genötigt „das, was er unveränderlich sucht, auf einem ganz anderen Wege“ zu suchen, „als bisher“ (ebenda). Aber auch durch Selbstzucht und Selbsterziehung vermag der Mensch keine Modifikation in seinem Willen zu erzielen; diese beiden bedeuten für Schopenhauer nichts anderes und nichts mehr als Akkommodation und Erwerben von Lebensklugheit. Aus ihnen kann, sagt Bahnsen an einer Stelle, wo er Schopenhauers Standpunkt bestimmt, nur jene Selbstkontrolle hervorgehen, „welche darüber wacht, daß das blinde Wollen nicht sozusagen einen ‚dummen Streich begehe‘, den hernach die kluge, die eigenen Zwecke richtiger beurteilende Besonnenheit desavouieren müßte (Char. I, 205). Der Mensch erzieht sich zur Selbstbeherrschung (indem er die „Empfänglichkeit“ seines Willens „für die Wirksamkeit abstrakter Motive“ steigert und ihn gewissermaßen zwingt, „dem Intellekt sein gehöriges Kraftquantum zu jeder Stunde“ zu belassen“): er ge-

wöhnt seinen Charakter „seine eigene Entscheidung abzuwarten“ und den Intellekt — die Eclaireursarbeit immer gewissenhaft zu verrichten —; das Resultat wird also sein: der Mensch wird die Ziele seines eigenen Wollens besser erkennen und auch die Wege sicherer finden, die zu jenen führen, er wird immer mit Besonnenheit handeln, er wird besser tun, was er will, er wird aber immer noch dasselbe wollen.

So wie der Mensch in einem Falle gehandelt hat, so wird er unter völlig gleichen Umständen stets wieder handeln. Es kehren stets dieselben Schwächen, Fehler, Laster als unabwendbare Folgen aus dem ursprünglichen Charakter mit Notwendigkeit wieder. Der einzelne mag sich wenden, wohin er will, er mag unternehmen was es auch sei, sich selbst wird er nicht entfliehen, — er muß immer wieder auf dieselben Wege zurückkehren, die ihm seine eigene Natur vorgezeichnet hat. Das Eigentliche und Wesentliche, wonach er strebt, bleibt zu jeder Zeit und bei jeder Lebenslage immer ganz dasselbe und nur die äußere empirische Seite des Handelns, d. h. der Stoff, an dem sich der Charakter zeigt, ändert sich. Und wenn man sich nicht irre machen läßt durch diesen Stoff, durch das Wie? der Handlung, sondern mit seiner Prüfung überall bis zum Was? der Absicht und des ethischen Gehalts vordringt, dann wird sich allemal bei den Äußerungen desselben Charakters eins der vier ethischen Grundmotive als das Durchschlagende ermitteln lassen und dessen Identität mit sich wird nicht so leicht zweifelhaft bleiben — nicht einer sich heute als niedrig eigensüchtig und morgen als erhaben hochherzig geben [1]).

[1]) Char. I, 223, Bahnsen schildert hier den Schopenhauerschen Standpunkt.

Wenn man sich nicht mit der bloßen faktischen Beurteilung der Handlungen begnügt, sondern überall die charakterologische Grundlage derselben untersucht, dann wird sich die Gleichartigkeit dessen, was der Mensch will, das Sichgleichbleiben der „Anstrebung seines innersten Wesens“ und des Zieles, „dem er ihr gemäß nachgeht“ (W. a. W. u. V. I, Reclam, 383), überall zeigen.

Diese seine Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters und der unüberwindlichen Konstanz des menschlichen Wollens findet Schopenhauer zunächst von der Erfahrung bestätigt. Allein vielleicht spricht die Erfahrung in diesem Punkte doch nicht deutlich genug und die Theorie (d. h. die metaphysischen Voraussetzungen der Schopenhauerschen Philosophie) muß ihr zu Hilfe kommen: jene Lehre muß sich als Rückschluß aus seiner Metaphysik ergeben. Das hat sich auch von selbst gemacht. Die Hauptargumente für dieselbe hat, wie oben erwähnt, der erkenntnistheoretische Idealismus geliefert. Die Handlungen des Menschen bilden „die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen, mithin unteilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligiblen Charakters (W. a. W. u. V. I, Reclam, 392). Das Streben und Handeln, d. h. der „empirische Charakter“, ist nur die Erscheinung des intelligiblen, die Konstanz im Wollen ist also bloß die in empirischem Abbild zum Ausdruck gebrachte Identität und Unveränderlichkeit des intelligiblen Willenskernes: „wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin

zu erkennen ist, so sind alle Taten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Äußerung seines intelligiblen Charakters". Nach dieser Auffassung ist 1. die Handlung bloße Vorstellung und ihr unabänderlicher Charakter läßt sich als eine optische Wirkung jenes Vervielfältigungsglases im Intellekt, welches die Zeit ist, erklären, durch welche der eine unteilbare Willensakt sich in einer Vielheit von einzelnen Erscheinungen darstellt, und 2. die Genesis des Wollens steht außerhalb der Zeit und ist demnach ewig und unveränderlich.

Dort aber, wo Schopenhauer diese Außerzeitlichkeit des Charakters außer acht läßt und sich mit mehr oder weniger Bestimmtheit auf realistischem Boden bewegt, dort begnügt er sich, auf die Tatsache hinzuweisen, daß alles in der Welt „ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für allemal entschiedenes Wesen" zeigt. Das menschliche Individuum muß also „wie jedes andere" Wesen „in der Natur seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften" haben, „aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußeren Anlaß notwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen" (Reclam II, 399—400). Oder er beruft sich auf die Unzugänglichkeit des allerinnersten Wesens des Menschen für die äußeren Einwirkungen: „von außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden, diese können aber nie den Willen selbst ändern", denn sie bestimmen bloß die Richtung des Sichäußerns des Wollens, nicht dieses Wollen selbst; sie haben eben nur Macht über dieses unter der Voraussetzung, daß es gerade ein solches ist, wie es ist (W. a. W. u. V. I, 383). Die Motivation setzt also die Beschaffenheit des Willens voraus, sie

selbst bestimmt sie nicht, und da sie der einzige Weg ist, auf welchem Einwirkungen von außen auf den Charakter stattfinden, muß man also jede Determination desselben von außen ausschließen. Aber auch aus sich selbst heraus gelangt der Mensch zu keiner Änderung seines Wesens und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er sich niemals wirklich anders wollen kann, als wie er ist. Jeder Mensch will eigentlich nur eins: sich selbst in seinem eigenen, individuellen Zustande ungetrennt und unverrückt erhalten. Er selbst ist ja dieser Wille und kann nur diesem gemäß etwas wollen, d. h. sich selbst immer und überall bejahen. Ein Nichtwollen des eigenen Wollens, eine Selbstverneinung ist, soweit das Gesetz der Determination herrscht, ganz und gar unmöglich. Eine Änderung kann daher auf diesem Wege nicht stattfinden — oder wenigstens muß sie als ein der Kausalitätskette entrückter Wunderakt angesehen werden.

2. Bahnsens Auffassung.

Die Beobachtung des Menschen zeigt neben vielen Fällen, die Schopenhauer recht zu geben scheinen, auch solche, die mit seiner Behauptung in Widerspruch zu stehen scheinen. „Die Tugend der Keuschheit“ z. B. „hat für den Säugling und den abgelebten Greis gleich wenig Sinn, und das (statt ihrer?) den beiden Lebensextremen, der Kindheit und dem Greisenalter gemeinsame ‚Laster‘ der Naschhaftigkeit verändert mit der körperlichen Evolution so gründlich seine Gelüste, daß wir gerade darin eine recht naive Bestätigung für die Veränderlichkeit“ erblicken müssen (Char. I, 166—167). Oder greifen wir „aus den Kriterien des Charakterwertes eines der entscheidendsten

heraus: den Grad der Verführbarkeit, so erscheint eben dieser als das am meisten Alterable. — Affekte, Stimulantia, Wechsel des Gesundheitszustandes wirken gleich stark auf ihn ein" (Char. I, 163). Bahnsen möchte zunächst diese und viele ähnliche empirische Belege für die Veränderlichkeit des Charakters nicht übersehen. Und schon diese Objektivität zwingt ihn, sich nach einer milderen und versöhnlicheren Form jener Theorie umzusehen: d. h. eine solche zu suchen, die unbeschadet dessen, daß der Charakter mannigfaltige Umbiegungen und Modifikationen erfährt, doch immer noch irgendwie seine ursprüngliche individuelle Beschaffenheit bewährt.

Der rigoristische Charakter jener Theorie ist aber vor allem für Bahnsen deshalb hinfällig geworden, weil er den Idealismus aufgegeben hat (siehe Char. I, 13, 202, 203), der ihr gerade denselben verliehen hatte. Für ihn sind die Handlungen nicht bloße Vorstellungen, wie für den Idealisten Schopenhauer — ihre Unabänderlichkeit muß sich durch ein wirkliches, kausales Verhältnis zu ihrem Urheber: dem Willen, erklären —, und der Charakter steht nicht außerhalb der Zeit, er ist also nicht durch seine Stellung vor jeder Änderung geschützt. Vielmehr ist gerade jene Sphäre der objektiven Erscheinungen, in die ihn der Realismus versetzt, eine solche, die mannigfaltige Determinationen von außen, ebenso wie auch Modifikationen von innen heraus gestattet. Der Individualwillen tritt bei dem Sichäußern mitten in eine lebendige, sich ewig umgestaltende Wirklichkeit ein, wird er nicht als ein anderer beim Tode aus ihr austreten, als wie er bei der Geburt in sie eintrat (Char. I, 203)?

Aus dem Realismus ergibt sich weiterhin noch

eine andere Konsequenz, die Bahnsen hindert, sich zum unbedingten Anhänger jener Schopenhauerschen Lehre zu bekennen. Der Realismus holt nicht nur den Charakter von seiner erhabenen, außerzeitlichen Position herab, er stellt ihn nicht bloß mitten in die veränderlichen Erscheinungen hinein, sondern setzt ihn auch den körperlichen Einflüssen aus. Der Leib war für Schopenhauer die „bloße Objektität" oder „Sichtbarkeit" des Willens, d. h. etwas, was eigentlich keine Realität besitzt, er ließ deshalb auch kein Kausalitätsverhältnis zwischen dem Individualwillen und dem Organismus bestehen. Für Bahnsen dagegen ist der Leib ein „objektivierter Wille", „ein Konkrement aus vielen Elementarwillen (Char. I, 221), also etwas durchaus Reelles, so daß er das von Schopenhauer geleugnete Kausalitätsverhältnis zwischen jenen beiden restituieren muß; er muß eine gegenseitige Bedingtheit der beiden postulieren (vgl. Char. I, 78, 79): „Gemütsverstimmung" kann „eine Digestionsstörung nach sich" ziehen, ebenso wie auch „schlechte Verdauung" „leicht Verstimmtsein zur Folge" haben. Sonach muß also auch „den äußeren Einflüssen, welche auf Störung, Förderung oder Modifikation der Entwicklung des Organismus hinwirken, ihre Bedeutung für Modifikation des Charakters selbst gewahrt werden" [1]). Von den Änderungen in der Konstitution muß auch der Charakter irgendwie mitbetroffen werden.

Jener Satz also: „der Mensch ist, was er ißt", ist nicht so ganz unwahr (Char. I, 78), im Gegenteil „in betreff der moralischen Eigenschaften eines" Indi-

---

[1]) Eduard v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 180.

viduums ist es nicht einerlei, „ob es von vegetabilischen oder animalischen Stoffen sich nährt“ und „Nationalgerichte“ stehen auch „in einigem Zusammenhang mit den Nationalcharakteren“. „Irritabilität und Muskelkraft“ modifizieren sich danach „und wenn das alles auch keine ‚qualitative‘ Wesensdifferenz des Willens herbeiführen kann, so wenig wie die vom Klima abhängige Erregbarkeit oder Indolenz der Bewohner gewisser Erdstriche, so bleibt doch so viel bestehen, daß dauernde, habituelle Veränderungen der ganzen ‚Leiblichkeit‘ danach eintreten, was ohne eine Modifikation“ des Charakters „doch nicht wohl gedenkbar scheint“. Kurz, „es muß sich auch der Wille ändern, wenn sich der Leib ändert“ (Char. I, 221, 222).

„Und zu ganz analoger Konsequenz führt die Betrachtung der Krankheitsprozesse“: Krankheiten beeinträchtigen mit dem Körper auch den Individualwillen selber (Char. I, 222). Schopenhauer selbst hatte an derselben Stelle, wo er „die Konstanz eines bestimmten Quantums von ‚Sorgenstoff‘ aufzeigt“, in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre, der Dehnbarkeit erwähnt, der „diese Kapazität temporär in Krankheitszuständen unterworfen ist“ (Char. I, 149). Vorübergehende Störungen im Organismus haben also ebensolche vorübergehende Änderungen im Willen zur Folge, die körperlichen Störungen können aber auch dauernder sein, und so auch dauernde Modifikationen des Charakters hervorrufen: wo Schopenhauer die senile Euthanasie schildert, hat er ja selbst vom „Absterben der Leidenschaften zugleich mit dem des Organismus“ gesprochen.

Durch dies alles weist also Bahnsen auf einen anderen Weg als die Motivation hin, auf welchem von außen auf den Willen gewirkt werden kann. Aber

auch den zweiten Teil jenes Schopenhauerschen Satzes, den wir oben zitiert haben, läßt er nicht so ohne weiteres gelten[1]): die Motivation bestimmt allerdings nicht die Beschaffenheit des Charakters (sie setzt sie vielmehr voraus), sondern nur das Sichäußern desselben, das Handeln. Aber dieses Handeln bestimmt in einem gewissen Sinne den Charakter, wie es selbst unmittelbar von ihm (und den ihm vorgehaltenen Motiven) bestimmt ist: das Operari folgt aus dem Esse, aber das Esse folgt auch aus dem Operari, denn das Gesetz der Übung und der Gewöhnung will eben, daß der Gebrauch einer Fähigkeit dieselbe steigert und der Nichtgebrauch dieselbe abschwächt, daß, wenn man eine charakterologische Anlage übt, sie stärker und reagibler wird, wenn man sie dagegen vernachlässigt, sie schwächer und immer schwächer wird, bis sie zuletzt ganz verschwindet[2]). Das Operari kann also das Esse ändern und die Motive können, indem sie das Handeln bestimmen, vermittels desselben, auf den Charakter selbst determinierend einwirken. Den ganzen Prozeß der Modifikation des Charakters auf dem Wege der Motivation wird man sich sonach aus den folgenden zwei Momenten bestehend denken: 1. man wird durch Regulierung der Motive dem Handeln des Menschen eine bestimmte Richtung geben, d. h. gewisse Handlungsweisen verhindern, in-

---

[1]) Der hier besprochene Schopenhauersche Satz lautete: „von außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden", „diese können aber nie den Willen selbst ändern" (W. a. W. u. V. I, 383, Reclam).

[2]) Vgl. Eduard v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 190 und Bahnsens Beiträge zur Charakterologie, S. 211 ff.

dem man die Motive zu denselben vom Individuum fernhält und andere fördern, indem man die zu diesen führenden Motive aufsucht und dem Handelnden näher rückt; und 2. nach wiederholter Zuführung der für Aktionen von einer bestimmten Art geeigneten Motive und wiederholtem Herauslocken derselben Aktionen aus demselben Individualwillen wird sich eben, kraft der häufigen Entfaltung derselben Tätigkeit, die Stärkung der entsprechenden charakterologischen Anlage von selbst ergeben.

Der Charakter kann also von außen nicht bloß vermittels des Organismus, sondern auch auf dem Wege der Motivation Änderungen erfahren. Durch „Bildung in Spezie des Moralisierens", durch Erziehung, können solche herbeigeführt werden: durch das wiederholte Vorführen geeigneter Motive kann ein häufiges Inaktionsetzen gewisser Willensrichtungen durchgeführt werden, was zu einer Steigerung derselben führen wird. Und dieses „Vorführen geeigneter Motive" selbst kann auf zwei Arten geschehen: entweder durch Regulierung der äußeren Lebenslage oder durch Modifikation der subjektiven Lebensanschauung des betreffenden Individuums, d. h. durch Belehrung und geeignete Bereicherung des Intellekts.

Diese Modifikationen jedoch, die der Individualcharakter während des Lebens von außen erfahren kann, sind nicht so ganz und gar uneingeschränkt, sondern ganz im Gegenteil, sie sind einem inneren, im Charakter selbst ruhenden Gesetze unterworfen: es liegt schon im voraus in jedem Individualwesen und zwar durch seine eigene Natur, bestimmt und prädeterminiert, inwiefern und nach welcher Richtung hin er sich unter den äußeren Einwirkungen ändern

wird. Mit einem bestimmten Individuum können Welt und Erzieher nicht alles anfangen, sondern die im Charakter vermittelst der Konstitution oder der Motivation vor sich gehenden Veränderungen reichen nur soweit, als der Charakter selbst es nach seiner individuellen Beschaffenheit zuläßt.

Alle Individualitätsbereicherungen von außen sind an einschränkende Bedingungen geknüpft: 1. sie sind erstens der Natur der Sache nach immer nur ein crescere, eine quantitative Steigerung der schon im Individualcharakter vorhandenen Anlagen und Eigenschaften[1]), und 2. diese quantitative Steigerung selbst kann die durch den intelligiblen, selbstbestimmenden Akt gesetzten Schranken nicht überschreiten. In jeder Modifikation muß also das doppelte Gesetz bewahrt werden: erstens „Gleiches wird nur von Gleichem genährt", so daß auch das Weitere: „aus Nichts wird Nichts" wahr bleibt (Char. I, 172), — die einzelnen Strebungen können durch Einwirkungen von außen einen Zu- oder Abfluß erfahren, der die rein formalen Proportionen unter ihnen ändert, niemals aber wird der Charakter in sich etwas aufnehmen, was seiner Natur ganz fremd ist — „gegen solches verhält" er „sich schlechthin gleichgültig" (Char. I, 174) —; und zweitens der Charakter wird die Bereicherungen, die ihm Welt und Erzieher darbieten, nur insoweit in sich aufnehmen und zu seinen eigenen machen, als ihm das zusagt und er es nach eigenem Gesetz für zweckmäßig hält.

Dieses doppelte Gesetz bewährt sich natürlich allen Einwirkungen von außen gegenüber: auch den

---

[1]) Vgl. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 190.

Einflüssen des Organismus gegenüber. Das könnte man freilich nicht behaupten, wenn der Naturalismus recht hätte und der Charakter ein „Additionsfazit zweier organischer Monaden — des Sperma und Ovum“ wäre, denn dann wäre „der spätere Ernährungsprozeß erst recht mehr als ein bloßes Analogon“, er wäre „die Fortsetzung der Zeugung und was der ersten Kopulation in dieser an Folgenmöglichkeit zugestanden wird, kann den späteren Erneuerungen nicht bestritten werden“ (Char. I, 204). Stellt der Charakter ein „Konkrement aus vielen Elementarwillen“ dar, dann konstituieren die Nahrungsstoffe, die in ihn eingegangen sind, „den jetzt vor uns stehenden Individualcharakter“ und ist man berechtigt, „ebensogut von einem anernährten, sozusagen angewachsenen, wie von einem angeborenen Individualcharakter“ zu reden (Char. I, 221). Das wird aber Bahnsen von seinem eigenen Standpunkt aus nicht einräumen dürfen: mit der Nahrung kommt nicht der Zorn „in den Menschen hinein, auch die Liebe nicht, oder die Verdrießlichkeit“ (Char. I, 261). Jede Nahrung wirkt vielmehr dem Willen gegenüber entweder nur als Reiz, oder sie stellt dem Individualwillen Kräfte zur Verfügung, die er nach eigenem Belieben verwendet. Der Charakter bildet aber eine lebendige Einheit, eine geprägte Form, die sich nach eigenem Gesetz entwickelt und von außen mit Gewalt nicht zerstört oder umgebildet werden kann.

Kurz den Standpunkt, den Bahnsen bei dem Problem der Modifikabilität vertritt, könnte man als jenem ähnlich bezeichnen, den, nach Herman Siebeck[1]),

---

[1]) Herman Siebeck: Goethe als Denker (Frommanns Klassiker der Philosophie), S. 194, 195.

Goethe vertritt. Nach Goethes Überzeugung, heißt es bei Siebeck, bewährt die Persönlichkeit, unbeschadet der mannigfaltigen Einwirkungen innerhalb des umfassenden Getriebes, ein in ihr selbst ruhendes, konstantes Wesen und Gesetz“, „von welchen den einzelnen“ niemals irgendein Äußeres abbringen kann. Und „in poetischer Form hat Goethe dieses individuelle Unveränderliche im Menschen einmal mythologisiert als den ‚Dämon‘, den er dann in ‚orphischen‘ Strophen rätselhaft und doch durchsichtig erläutert:

Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt —
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“ —

IV. Das Problem der Selbstbesserung.

Um den Standpunkt, den Bahnsen in der Modifikabilitätsfrage vertritt, erschöpfend darzulegen, bleibt uns hier noch zu untersuchen, welche Stellung er im Problem der Selbständerung einnimmt.

Wir haben bereits im vorigen Abschnitt gesehen, daß für Schopenhauer die Selbsterneuerung des Willens nur als ein der Kausalitätskette entrückter Wunderakt möglich ist. Denn — so begründete Schopenhauer seine Ansicht — jede Selbständerung bedeutet ein Aufgeben oder Verneinen des Willens durch den Willen und der den Gesetzen der Determination unterworfene Wille verneint sich selbst und seinen eigenen Inhalt nie: das Wollen tritt hier niemals in Widerspruch mit dem Willenswesen, es kann sich daher

auch niemals gegen diesen seinen Urheber wenden. Schon der deterministische Grundsatz: der Wille will immer nur seiner eigenen Beschaffenheit gemäß — enthält diese Wahrheit, denn er bedeutet ja schon soviel wie: der Wille „bejaht" in allen seinen Äußerungen seinen eigenen Inhalt, — und: für ein „Nichtwollen des eigenen Wollens" ist auf diesem Boden kein Spielraum.

Bahnsen rühmt sich nun aber auch auf dem Boden des Determinismus den Punkt entdeckt zu haben, wo der Wille sich selbst verneint und „aus sich selbst heraus zu einer Änderung gelangt". Und auf diesem Punkte wird auch die Selbsterziehung die Hebel ansetzen können, um eine Besserung im moralischen Wesen des Menschen selbst herbeizuführen.

Dieser Punkt wird Bahnsen, von den Voraussetzungen des Schopenhauerschen Systems selbst ausgehend, in jener Unzufriedenheit mit sich selber suchen, die sein Meister die Gewissensangst nennt. Bei dieser letzteren nämlich desavouiert und „verneint", nach Schopenhauers eigener Auffassung, der Mensch mehr als die bloß faktische Seite seines Handelns: seine Mißbilligung wendet sich hier gegen die Beschaffenheit des Charakters selbst. Der Wille wird „vermittels des Intellekts der Äußerungen seines eigenen Inhalts mit Abscheu gewahr" (Char. I, 213), und die Gewissensbisse klagen ihn darüber an, daß er so ist, wie er sich in seinen Handlungen offenbare, und verlangen von ihm, daß er ein anderer werde, als der er jetzt ist. Die Selbstanklage, die sich in der Gewissensangst kundgibt, ist also schon eine ideelle oder theoretische Verneinung des Willens durch den Willen (Char. I, 229), und weist darauf hin, daß im Indi-

vidualcharakter Strebungen vorhanden sein müssen, die auf eine Änderung oder Erneuerung desselben hinzielen. Hätte sich Schopenhauer nicht der Aufgabe für enthoben gehalten, für diese ethische Tatsache eine empirische Erklärung zu suchen, so hätte er auch nicht jenes „Gesetz“ übersehen können, auf das sich die Möglichkeit der Selbständerung auf Grund der Nezessitation bauen läßt.

Dieses Gesetz besteht nun im Widerstreite der im Charakter nebeneinanderstehenden Willensrichtungen. Kraft dieses Gesetzes kann „Wille“ (auch auf deterministischem Boden) ohne Widerspruch in der intraindividuellen Welt „gegen Wille“ stehen und kämpfen. Die Gewissensangst ist dann der Ausdruck dieses im Willenswesen „selber bestehenden dualistischen Zwiespaltes“ (Char. I, 228): der eine Trieb ist mit den Äußerungen eines ihm entgegengesetzten unzufrieden, — und diese Unzufriedenheit kann sich in ein Streben verwandeln, welches das Aufheben des verabscheuten Triebes zum Ziele hat. Aus der „Doppelheit der in uns nebeneinanderbestehenden Strebungen“ (Char. I, 206) kann also ein Trieb und ein Wille nach Selbsterneuerung entspringen. — Wo diese Doppelheit dagegen fehlt, dort ist der Mensch mit sich selber durchaus zufrieden, und will sich überhaupt nicht anders als so wie er ist. Es gibt in der Tat solche Naturen: das sind die „gesunden“ und die „gewissenlosen“ Individuen. „Der Kannibale verzehrt ohne alle Skrupel das Fleisch des erlegten menschlichen Wildprets — und auch unter sogenannten zivilisierten Völkern gibt es ja Mörder genug, die ohne die leiseste Gewissensregung auf dem Schaffot sterben — sich mit ihrer Untat als einem Heldenstücke brüsten — nicht bloß

aus renommistischem Trotz, sondern weil ihnen eine absolute Einheit des Wollens innewohnt." Und „so rühmen sich die Gesunden" auch gern, daß sie immer und durchaus mit sich selbst in Frieden leben, und nennen „Gewissensangst" „das albernste Gefühl von der Welt" (Char. I, 229). Hier also, wo „der Willenskern als ein in sich nirgends geteilter erscheint", fehlen die Voraussetzungen für einen Kampf des Willens gegen sich selbst, und nur bei jenen Naturen, „welche mit Faust von sich klagen:

Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen,
Die eine hält in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen —",

behält solcher selbsterneuernde Kampf einen Spielraum (Char. I, 233). —

Sehen wir jetzt, wie ein intraindividueller Kampf zwischen feindlichen Willensrichtungen geführt werden kann. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein direkter Angriff der einen Willensstrebung auf die andere unmöglich ist, und daß die beiden sich nur in ihren Äußerungen werden bekämpfen können: der eine Trieb kann bestrebt sein, den andern am Sichäußern zu verhindern. — Gelingt es ihm hier gelegentlich einmal, den verabscheuten Trieb zu „bemeistern" und zu besiegen, so wird dadurch zunächst nur das Handeln geändert. Gelingt es ihm aber wiederholentlich einer bestimmten Neigung „Gewalt anzutun", so wird der Wille auch für längere Zeiten andere Wege betreten können, als diejenigen, die er bis dahin der Neigung folgend notwendig wandern mußte; d. h. also, wenn

wir den hier besprochenen Vorgang gleich auf das sittliche Gebiet übertragen: es wird durch jenen Sieg „der Bannfluch gebrochen und zerrissen, nach welchem vergangene Schuld ‚fortzeugend neue muß gebären'", und „es kann alsdann ein Weg eingeschlagen werden, der in entgegengesetzter Richtung laufend, abführt von den Sünden der Vergangenheit" und „Willensrichtungen berechtigter Art in Aktion setzt, welche bis dahin über sündliche nicht zur Geltung kamen" (Char. I, 219). Kurz „wir hätten in solchem Falle eine Besserung im äußeren Lebenswandel" (Char. I, 214). Dieser Besserung oder Änderung in der Erscheinung entsprechend aber wird ganz von selbst dem Gesetze der Übung gemäß auch im Erscheinenden d. h. im Charakter selbst eine Änderung folgen: die wiederholte Verhinderung eines gewissen Handelns und Beförderung des entgegengesetzten führt zuletzt auch die Schwächung, resp. Stärkung, der betreffenden charakterologischen Dispositionen herbei. —

Aber gerade das Gesetz der Verneinung ist es eben, von dem es so oft heißt: „ihm fehle die Vollendung"; „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht" (Char. I, 229—230). Um den inneren Kampf erfolgreich auszukämpfen, muß der Trieb, der diesen Kampf beginnt, zunächst stark genug sein, um sich des Intellekts zu bemächtigen und ihn seinen Zielen dienstbar zu machen: den Intellekt muß er beordern können für ihn zu arbeiten, d. h. a) alle Motive aufzusuchen, die der Äußerung des feindlichen Triebes hinderlich sind, und b) diese Motive in seinem Gedächtnis aufzubewahren, um sie beim erneuten Aufquellen jenes Triebes gelten zu machen. Wo es die unzufriedene Willensrichtung

aus Bequemlichkeit unterläßt, den Intellekt zu zwingen, diese Arbeit auszuführen, dort wird sie es nicht einmal auf einen Kampf mit der ihr entgegenstehenden charakterologischen Anlage ankommen lassen können: diese letztere wird sich bei erneuter Gelegenheit ebenso unbehindert äußern, wie zuvor. Ein intraindividueller Konflikt ist nur dort möglich, wo „ein Motiv dem andern entgegensteht" (Char. I, 207 Anm.), ein solcher kann also nur vermittels des Intellekts herbeigeführt werden; den Intellekt nötigen seine Kräfte daran zu setzen, um es zu einer Kollision zwischen den feindlichen Dispositionen zu bringen, ist das erste, was der selbsterneuernde Wille erstreben muß.

Die gewollte Kollision würde aber auch dort ausbleiben, wo der bekämpfte Trieb so plötzlich auf das sich ihm darbietende Motiv reagiert, daß der Intellekt keine Zeit findet, die von ihm aufbewahrten abstrakten Motive dem Willen vorzulegen. Der Mensch folgt, ohne sich zu besinnen, seinen Impulsen; er stößt so mit der Besonnenheit den Boden unter den eigenen Füßen weg, ohne den es für den selbsterneuernden Kampf keinen Stützpunkt mehr geben kann (Char. I, 246): indem der Mensch der ersten besten Neigung nachgibt und nicht abwartet, bis der Intellekt den nächstliegenden Motiven andere entgegenstellt und dadurch das Bewußtsein um die Doppelheit des Wollens hervorruft, macht er einen inneren Kampf unmöglich. Um sein „besseres Selbst" vor einer gelegentlichen Überrumpelung durch eine ihr entgegenstehende schlimme Neigung sicher zu stellen — um es also überall zu einem entscheidenden Kampfe zwischen Vorsatz und Gelüst zu bringen, muß der Intellekt gezwungen werden, die das Gelüst hemmenden Motive

zu jeder Stunde dem Willen gegenwärtig zu halten.

Werden die feindlichen Willensrichtungen in einen Kampf verwickelt, dann hängt die Entscheidung nur von der zur Aktualität gelangten potentiellen Kraft der beiden Richtungen ab. Wo zwei Strebungen sich gleichwiegende Motive entgegenhalten, da wird ein ganz kleiner Aufwand von Kraft, den die eine zuletzt noch aufzubieten vermag, den Sieg auf ihre Seite bringen: ein neues Motiv, das ihren momentanen Drang erhöht oder ihr einen Verbündeten unter den anderen charakterologischen Anlagen zu Hilfe ruft, kann im entscheidenden Augenblicke eine multiple Wirkung hervorbringen. Und „zur Förderung eines solchen Prozesses können“ nur „diejenigen Vorgänge nichts beitragen, in welchen der schwankende Wille zuletzt sich für ein Drittes entscheidet, das so wenig die Mitte zwischen den Extremen wie eines dieser selbst ist, sondern ein Motiv, welches sich hinter den vom Intellekt vorgehaltenen versteckt gehalten hat“ (Char. I, 233).

Wie die Entscheidung zwischen den entgegenstehenden Trieben ausfallen wird, weiß a priori keiner, — obwohl in thesi freilich „allemal bereits zum voraus ausgemacht sei, ob ihm die Beherrschung der Neigungen gelingen werde oder nicht“ (Char. I, 237). Und auch der, der „nicht zum ersten Male vor der bloß subjektiven Ungewißheit der Entscheidung, vor einem bloß subjektiven ‚kann‘ von zweierlei steht, sondern aus früheren Erfahrungen sich schon hinlänglich kennt, um zu wissen, daß die Maxime gegen das Gelüste unterliegen wird“, auch der ist nicht berechtigt „den Prozeß abzukürzen und sofort der Neigung“ zu

„folgen“ (ebenda), denn „ganz kongruent sind die äußeren und inneren Umstände, unter denen man zweimal handelt, niemals und insofern kann die angebliche Voraussicht sehr wohl trügen“. Was das einemal nicht gelingt, kann das anderemal gelingen, wenn das „bessere Ich“ besser gerüstet in den Krieg zieht, wenn der Intellekt das zweitemal besser „imstande ist, die Stellen zu beleuchten, von wannen ein Ausschlag zur ‚bessern‘ Schale sich gewinnen läßt“ (Char. I, 245). —

Es ist nun an sich klar, daß dieser Vorgang der Bemeisterung des Willens durch den Willen, wie ihn Bahnsen uns geschildert hat, mit jenem ganz identisch ist, den Schopenhauer „die Ausbildung des erworbenen Charakters“ genannt hat. Wenn der letztere sagt: „einer könne, ehe er zur richtigen Selbstbeurteilung gelangt sei, seinem ‚Charakter im einzelnen Gewalt antun‘“, so drückt er eben damit dieselbe Möglichkeit des Bekämpfens des Willens durch den Willen aus; denn cum grano salis verstanden kann das ja nichts anderes bedeuten als: „eine mit besonders starkem Streben sich vordrängende“ Richtung „des Wollens könne von momentan präponderierenden“ anderen Richtungen „bemeistert“ werden (Char. I, 231). Auch bei der Ausbildung eines erworbenen Charakters, wie bei dem oben geschilderten Vorgange liegt das Wirksame auf intellektuellem Gebiet und dennoch bleibt die Verdienstlichkeit derselben nicht gänzlich außerhalb des Willens bestehen (Char. I, 214). Hier wie dort handelt es sich auch zunächst darum, aus sich selbst heraus zu einer Änderung im Operari zu gelangen. Wenn Schopenhauer jedoch bei seinen Schilderungen jenes Aktes die in ihm enthaltene Möglichkeit

einer Selbsterneuerung übersehen hat, so ist das nur damit zu erklären, daß er, weil er den Charakter, als der intelligiblen Welt angehörend, als hoch über der Sphäre des Operari stehend betrachtet, eine Determination desselben durch das Handeln nicht einräumen will; jenes Gesetz der Gewöhnung also, kraft dessen ein nach einer gewissen Richtung häufiges Ändern im Handeln eine ihm entsprechende Veränderung im Esse zur Folge hätte, nicht gelten läßt. Schopenhauer bleibt so mit seiner Behauptung: „die veränderte Erkenntnis ändert nur die Erscheinung, nicht das Wesen des Charakters“ (Char. I, 238) auf halbem Wege stehen.

Noch schlimmer aber steht es mit seinen Ausführungen über unser Problem, wenn man sie von ethischem Standpunkte aus prüft. Schopenhauer stellt die Sache so dar, als ob es immer ethisch ganz gleichgültig wäre, ob ein Individuum einen erworbenen Charakter aufweisen kann oder nicht: 1. Eine Selbstbesserung ist dadurch ja immerhin unmöglich: wenn der Mensch sich einen neuen Grundsatz zu eigen macht und ihm nachlebt; dann hat sich bloß sein Handeln, „das Empirische an seinem Charakter, geändert, aber der intelligible Charakter muß doch hier, wie überall derselbe geblieben sein“ (Char. I, 238), und 2. durch Ausbildung eines erworbenen Charakters wird der Mensch aber auch nicht seinem Handeln einen größeren sittlichen Wert verleihen, — sie geschieht immer aus Rücksichten (der prudentia, der Klugheit und Anpassung), die dem moralischen Leben fern stehen —, und die Handlung ist ja als bloße Erscheinung nach ihrer faktischen Seite hin auch schließlich sittlich irrelevant. Man sieht, daß Schopenhauer hier die moralische Bedeutung jenes Aktes der Selbst-

bemeisterung des Willens verkennt; er verkennt, daß dieser Akt eine wirkliche Selbsterziehung und eine Selbstbesserung möglich macht.

So läßt diese Schopenhauersche Auffassung jede erzieherische Arbeit an sich selber als vergeblich erscheinen. „Ist der Charakter unveränderlich, so ist er auch keiner Besserung fähig; dann ist also alles Selbstversittlichungssteben ein Dreschen leeren Strohes, und der Einsichtige wird vernünftigerweise die Bemühung um eine unmögliche Sache aufgeben“[1]). Er wird sich vielmehr sagen müssen: mein Charakter ist keiner Besserung fähig und mein Handeln ist auch nach seinem ethischen Gehalte angesehen unveränderlich — dieses ist ja auch moralisch irrelevant — mit diesen unabänderlichen Tatsachen muß ich mich abfinden und mir sagen: ich bin einmal so, ich kann mich nicht anders machen, die Welt muß mich so nehmen, wie ich bin. Alle Mühe ist vergeblich und mir bleibt nichts übrig als mich „nur immer tiefer in die quietistische Kontemplation der trostlosen Beschaffenheit“ meines „intelligibeln Charakters“ einzuwühlen, in der vergeblichen Hoffnung, daß eine tiefe und aufrichtige Selbstverabscheuung vielleicht irgendwie dazu beitragen wird, jenes Wunder der Selbstverneinung, das mich auf einmal fundamental umstimmen und erneuern wird, eintreten zu lassen . . . „Man sieht, daß diese Lehre (Schopenhauers) mit den Grundpostulaten des sittlichen Bewußtseins nicht vereinbar ist“[2]).

Bahnsen hat sich nun in seiner Charakterologie das Verdienst erworben, diese Frage geklärt und die

---

[1]) Das sittliche Bewußtsein, Ed. v. Hartmann, S. 385.

[2]) Ebenda.

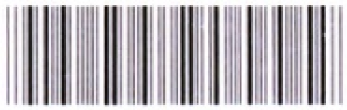
Inkonsequenzen, die Schopenhauer hier begeht, beseitigend jene oben dargelegten mit den Postulaten der Sittlichkeit unvereinbaren Konsequenzen der Schopenhauerschen Lehre vermieden zu haben. Erstens durch Regulierung des Handelns kann eine Änderung, also auch eine Besserung im Charakter selbst herbeigeführt werden und zweitens weder ist das Handeln nach seiner faktischen Seite gleichgültig, noch ist es wahr, daß der Kampf mit sich selber immer aus Rücksichten der Lebensklugheit entsteht und das Handeln dadurch seinen inneren Gehalt nicht ändert. Durch diesen Kampf kann vielmehr das Handeln des Menschen äußerlich wie innerlich einen ganz anderen und höheren Wert erhalten, denn es können durch denselben „Willensrichtungen berechtigter Art in Aktion“ gesetzt werden, „welche bis dahin über sündliche nicht zur Geltung kamen“ (Char. I, 219). Auf diese Weise überwindet nun Bahnsen alles das, was in der Schopenhauerschen Lehre der Anerkennung der Möglichkeit einer Selbsterziehung im Wege stand. —

Nachdem Bahnsen auf deterministischem Boden Spielraum für eine Selbsterneuerung gefunden hat, scheint jene Schopenhauersche Theorie von einer plötzlichen Fundamentalumstimmung des Wollens als eine Aktion, in der sich die Freiheit betätigt, für das sittliche Gefühl entbehrlich geworden zu sein. Allein das ist nicht so, denn die Selbsterneuerung auf Grund der Determination kann niemals ein völliges Aufgeben seiner selbst sein, sie kann niemals etwas bedeuten, was „dem gleichkommt, was in der Sprache der Allegorie als Wiedergeburt bezeichnet wird“ (Char. I, 205), weil der Wille bei allen solchen Änderungen seinen eigenen Boden unter sich haben muß, um sich wider

ihn zu stemmen (Char. I, 208), so daß es in der Beschaffenheit jedes Individualcharakters im voraus schon prädeterminiert ist, inwiefern er sich ändern wird. Nur dort, wo der Wille etwas wollen kann, was nicht durch seinen eigenen Inhalt bestimmt ist, kann dieses Wollen eine radikale Selbsterneuerung bedeuten. Das sittliche Gefühl braucht aber solche radikale Selbsterneuerung: denn ein naturgesetzlicher, rein notwendiger Verlauf des Selbsterneuerungsprozesses würde nur die Heiligen zum „Heil" bringen (Char. I, 205); ohne die Freiheit würden nur diejenigen zur Vollkommenheit gelangen, deren Wille eine solche als Prädisposition, Prädetermination und Präformation in sich ursprünglich schon enthält (Char. I, 85). Die Selbsterneuerung auf Grund der Nezessitation kann mit den Änderungen verglichen werden, die die Bewohner einer Herberge anrichten, wenn sie „in deren Innern wohl manche Umstellung des Hausgeräts vornähmen, jedoch an dem Mobiliarbestande so wenig wie an den Gebäulichkeiten als solchen etwas änderten (Char. I, 265). Eine Wiedergeburt der Persönlichkeit ist aber nur aus der Freiheit möglich, und da es nach Bahnsen in der empirischen Welt keine Wunder gibt und alles was geschieht den Gesetzen der Determination unterworfen ist, so muß eine freie Selbsterneuerung außerhalb der physischen Welt in einer intelligiblen gesucht werden. Außer der Besserung also „innerhalb der einzelnen Lebensträume" muß es eine andere tiefere, radikalere außerhalb derselben geben (Char. I, 205).

Lebenslauf.

Als Sohn von Jordan Thodoroff am 7. Oktober 1881 zu Elena (Bulgarien) geboren, studierte ich nach Absolvierung des Lycée von Toulouse (Frankreich), mit dem Grade Bachelier es Lettres-Philosophie, in Berlin, Leipzig und Erlangen: Philosophie, Pädagogik und romanische Philologie. Für meine philosophische Bildung habe ich den Vorlesungen von Paulsen, Wundt, Volkelt und Falckenberg am meisten zu verdanken.





89094653870
b89094653870a